

الدكتور توفيق الطويل

الفلسفة الخلقية

نشأتها وتطورها

الطبعة الثانية
موسعة ومعدّلة

الناشر
دار النهضة العربية

الدكتور توفيق الطويل

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

الفلسفة الخلقية

نشأتها وتطورها

الطبعة الثانية

مراجعة
موسمة ومعدلة

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الوهيد - القاهرة

١٩٦٧

إهداء الكتاب

إلى ابني حسام ومُنَى :

عسى أن يجد كلٌّ منهما — في مُقبل حياته — بين
القيَم العُلَيَا التي قَضَمَهَا هذا الكتاب ، مَثَلاً إنسانِيّاً رَفِيحاً ،
يُشَبِّعُ العقل وَيَسْتَهْوِي القلب ، وَمِنْ ثَمَّ تَكُونُ لَهُ الصَّدَارَةُ
فِي تَوْجِيهِ الْحَيَاةِ ؟

ت . ط .

مقدمة الطبعة الثانية

يطالع الكتابُ قراءَه هذه المرة بوجه جديد ، اختفت معه — في الكثير من أجزائه — معالم طبعته الأولى ؛ أبقينا في دراسة موضوعاته على المنهج العلمي الذي اصطنعناه ، والموضوعية التي تَوَخَّيْنَاهَا ، والنزعة المثالية التي آثرناها ، بل زدناها في هذه الطبعة وضاءاً وإشراقاً ؛ ولكننا أضفنا فصولاً جديدة عرضنا فيها لدراسة القيم الخلقية في « الفكر العربي » في عصر الإسلام الذهبي ، ثم في « الفكر الاشتراكي » كما بدا في « الماركسية » من ناحية ، وفي تطبيقات « اشتراكيتنا العربية » من ناحية أخرى ، ثم في « الفلسفة العملية » (البرجماتية) في أمريكا في عصرنا الحاضر وأضفنا مع هذه الفصول الجديدة سبلاً من الحقائق جرى في شتى فصول الكتاب ، وطعمَ مادتها بعصارة حية خصبة أثرت مضمونها ، وأبدتها في كثير من الحالات جديدةً من كل وجه بل إن مادة الكتاب في عصورها الحديثة — وهي تستغرق أكثر أجزائه — قد تغَيَّرَتْ معالمها أبواباً وفصولاً ، تحقيقاً لمزيد من الفهم والأيضاح ومن هذا كله كانت جِدَّة الكتاب شكلاً وموضوعاً .

* * *

وعلينا أن ندرك ونحن في مستهل هذه الدراسة ، أن قوام الأخلاقية ومدارها هو أن الإنسان حيوانٌ "أخلاقي" ، إنه يشارك الحيوان في الحس فينزِع معه إلى إشباع حاجاته العضوية ومطالبه الجسدية ، وينفرد دونه بالتأمل العقلي ، فيَقْوَى على أن يعتزل واقعه ، ويباشر النظر فيه ، ويتعالى عليه ، في ضوء مثَل أعلى يدين له بالولاء ؛ إنه — بين سائر الكائنات — الكائن الوحيد الذي يملك إرادة التغيير عن وعيٍ وتَبَصُّرٍ ، فينزِع بمحض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرائزه ، وضبط دوافعه ونوازعه ،

والسيطرة على أهوائه ونزواته ، وتوجيه رغباته ومطامحه إلى أقصى مطالب الكمال الإنسانى :

ومن هنا صبح القول بأن الدعوة الأخلاقية قديمة قدم المجتمعات البشرية ، فما اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان الأرض ، وفى أى عصر من عصور التاريخ ، إلا وقد نسجت عن إقامة أفرادها بعضهم مع بعض ، قواعد للتمييز بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والكمال والنقص . . . إلى آخر هذه المعايير .

وقد جعل المثاليون — من الحدسيين والعقليين منهم — وظيفة الفلسفة الخلقية وضع مثل إنسانى أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو كذلك — أى مجردا من الزمان والمكان — ويكون ملائما لأسمى جانب فى الطبائع البشرية — وهو الجانب العاقل المشترك بين كافة البشر — يلتقى على طريقه الناس فى كل زمان ومكان ، برغم الاختلافات التى تفرق بين بعضهم والبعض الآخر فى المستويات الحضارية والثقافية ، والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية وغيرها مما يفرق الناس طبقات وشيعا . . . فالناس جميعا — حتى من كان منهم على مستوى أخلاقى دنىء — ينشدون القيم العليا التى تقضى بتأدية الواجب وقيام المحبة والإخاء ، وإشاعة العدالة وكفالة الحرية وإقرار الأمن والسلام والتزام العفة والأمانة . . . والامتناع عن القتل والاغتصاب والكذب والبنفاق ونحوه من آفات :

وقد تصدّى لمهاجمة هذا الموقف التقليدى أصحاب النزعة الواقعية من التجريبيين والوضعيين والماركسيين ، وأتباع الفلسفة العملية (البرجماتية) ودعاة الفلسفة التحليلية وأشياء التجريبية (الوضعية) المنطقية ، وانضم إليهم أصحاب الفلسفات الوجودية خصوصا للمثالية التقليدية ، وحسبنا أن نشير إشارة خاطفة إلى موقف هذه الطوائف :

فأما أصحاب النزعة التجريبية Empiricism فإن « بنتام » Bentham إمام الفلسفة النفعية Utilitarianism في عصره ، يدافع عن المنفعة مبدءاً أخلاقياً ، ويهاجم الواجب الذي ارتفع عند المثاليين فوق اختلاف الزمان والمكان فيقول في مهاجمة الفيلسوف المثالي : إن نعمة حديثة هي نعمة معلم الأحداث ، أو الحاكم الطاغية أمام رعاياه ، فهو يتمثل نفسه قويا حكماً عارفاً فاضلاً ، وأما قراؤه فهم ضعاف وحمقى وجهلة وأراذل ! وصوته هو صوت القوى يستمد قوته من سمو حكمته « وطلسم الجبروت والكسل والجهل قائم في كلمة واحدة ، كلمة خداعة ذات سيادة ، يتعين علينا أن نكشف عنها القناع ، إنها كلمة « ينبغي » ، عندما نقول ينبغي أن نفعل كذا أو ينبغي أن نتجنب فعله ، نكون قد فصلنا في كل مسألة أخلاقية فصلاً حاسماً . . . إذا كان استخدام هذا اللفظ مسلماً به من كل وجه ، لكان ينبغي أن تُحذف كلمة « ينبغي » من قاموس الأخلاق ! . . . إن الفيلسوف المثالي يستكين إلى مقعد مريح يطمئن إليه ، ثم يأخذ في إصدار أحكام قاطعة في كبرياء عن الواجب مبدءاً إنسانياً يلتقي على طريقه كل الناس ، في كل زمان ومكان ! مع أن كل إنسان لا يفكر قط إلا في إشباع مطالبه الشخصية ورعاية مصالحه الذاتية (١) !

أما أشباع الفلسفة الوضعية Positivism فقد ذهبوا مع إمامها أوجيست كونت — إلى أن الفلسفة الميتافيزيقية قد أصبحت بعد ظهور العلم التجريبي غير ذات موضوع ، واستبعدوا التفكير الفلسفي من مجال البحث ، فأدى هذا إلى استبعاد « المطلق » من مجال الدراسة ، وانتهى إلى القول بنسبية القيم في مجال الأخلاق وغيرها من العلوم المعيارية (٢) ، وفي ظل هذا الاتجاه هاجموا

ويلاحظ أن بنتام كأخلاق من 31-32 p. Cf. Bentham, Deontology, I. (1)
 ناحية ، ومشرع من ناحية أخرى ، يدرس حتماً « ما ينبغي أن يكون » بما ينشأ عن واقع المجتمعات البشرية ، لكنه يهاجم هنا « ما ينبغي أن يكون » في تصور المثاليين من فلسفة الأخلاق .
 (٢) انظر كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة وخاصة ص ٢٦٧ وما بعدها و ٢٨٤ وما بعدها — ثم اقرأ في هذا الكتاب الفصل الرابع من الباب الخامس ٢٤٢ وما بعدها .

المبدأ الأخلاقي الأسمى عند المثاليين ، يقول « ديبرا » G. L. Duprat في التنديد بالعقلين من فلاسفة الأخلاق : إن أفلاطون بأرستقراطيته ، وأرسطو بنزعاته العقلية ، وديكارت بتذبذبه بين العلم والدين ، وسبينوزا بتصفوفه وقدريته ... صور كل واحد من هؤلاء المثل الأخلاقي الأعلى في ضوء مزاجه الخاص وميوله الشخصية ، متصوراً أنه يمثل أنبل نموذج للبشرية ، وأن جميع الناس قد نشأوا على نمطه وصيغوا على شاكلته ، وظن الناس وهماً أن القيم الأخلاقية لا يتلقاها الناس إلا عن اصطفاة الله من بين البشر ، ليهدي أقرانه ويرشداهم إلى سواء السبيل بقواعد وحكم قيمتها مرهونة في الواقع ببريق جمالها وسمو نزعتها ، وبهذا ارتفعت عن كل نقد ، لأنها إلهام عبقرى يصدر من أعماق اللاوعي ، كروائع الفنان المبدع ، تجذب المفتونين بسحرها النفاذ وليس بتأثيرها على عقولهم ... إن على من يريد أن يضع قواعد لهداية السلوك أن يكون عالماً وليس فيلسوف أخلاق ، وبهذا يتحول من حكيم إلى متنبى إلى رجل علم ... (١)

أما أشياع الفلسفة الماركسية Marxism فقد ضاقوا بهؤلاء المثاليين الذين يتطلعون إلى التخلص من أوضاع الواقع بمثل عليا ، اعتقاداً منهم بأن في وسع الأفراد أن يغيروا سير التاريخ بإرادتهم ، وقد رفض كارل ماركس K. Marx هذا التصور المثالي اعتقاداً منه بأن التاريخ تتحكم في سير أحداثه قوانين تشبه القوانين التي تتحكم في سير الظواهر الطبيعية ، وبهذا انتفتت عنده قدرة الأفراد على تغيير مجراه ، في ظل ما سموه وهماً بالقيم العليا ، ويتضمن هذا رفضاً لرأى أصحاب المذهب التاريخي الذين عزوا إلى الأفراد القدرة على توجيه التاريخ (٢) . وكان ماركس يؤمن بأن القيم لا تعيش قط بمعزل عن الوقائع المادية ، وبالتالي فإن النظر إلى طبيعة التطور التاريخي وقوانينه تكفى للكشف عن أصح الطرق التي ينبغي أن يسلكها الإنسان في

(1) *Morals : A Treatise on the Psycho - Sociological basis of ethics, Preface (English trans. by Orrenstreet)*

(٢) انظر ص ٢٦٥ في هذا الكتاب .

حياته ، وبذلك ينتفى قيام المثل الأخلاقي الأعلى ، وإذا كان ماركس قد هاجم واقع عصره ، فإن ذلك لم يكن بدافع من إيمانه بمثل إنسانى أعلى ، وإنما جاء فى رأيه نتيجة القوانين التى يجرى بمقتضاها التطور الاجتماعى ، وهى تؤكد أن إحدى طبقات المجتمع قد انتزعت فى مرحلة من مراحل تاريخه ما تملكه طبقة أخرى واستغلتها لصالحها ، وأن هذه الطبقة المستغلة الباغية ، مصيرها المحتوم أن تتوارى من التاريخ^(١) .

أما أتباع الفلسفة العملية (البراغماتية) Pragmatism فى أمريكا فقد انصرفوا عن البحث فى المبادئ الأولى والغايات القصوى (كالمثل العليا) إلى البحث فى نتائج الأفكار وآثار المعتقدات ، فالفكرة عندهم مشروع للعمل ، خطة لحل إشكال ، اقتراح للتخلص من مأزق ، وهى صواب متى تحولت فى حياة صاحبها إلى سلوك ناجح ، وخطأ متى انتهت إلى سلوك فاشل ، وهذا انتفت الحقيقة المطلقة وبطل معيارها الصورى فى المنطق التقليدى . وامتد هذا الموقف الإستمولوجى إلى مجال الأخلاق ، فأصبح الخير - كالحقيقة - سلعة فى الأسواق ، قيمتها الحقيقية لا تقوم فى ذاتها ، بل تتمثل فى الثمن الذى يُدفع فيها فعلا - فى القيمة المنصرفة Cach-value كما يقول العمليون ، وأصبحت القيمة أداة يتوسل بها الإنسان إلى إحراز منفعة ، وإذا ثبتت منفعة مبدأ أخلاقى فى دنيا الواقع ، تساوى عندهم أن يصمد هذا المبدأ لنقد العقل المحض أو ينهار أمامه ! إن قيمته مصونة طالما أثبتت التجربة منفعته فى الحياة الدنيا ، يقول ولیم جيمس W. James إمام الفلسفة العملية : إن الخير - أو الحق - كورقة النقد الزائفة ، تظل صالحة للاستعمال حتى يثبت زيفها !^(٢) .

(١) قارن الفصل السادس من الباب الخامس فى موقف الماركسية ص ٢٨١ وما بعدها .

(٢) تفصيل المذهب فى كتابنا أسس الفلسفة ط ٥ ص ٦٥ - ٦٩ و ٧٨ - ٨١ .

أما أصحاب الفلسفة التحليلية Analytic philos. ودعاة الوضعية (أو التجريبية) المنطقية Logical positivism فإنهم يشتركون في ردّ وظيفة الفلسفة إلى تحليل العبارات والقضايا لتوضيح مفهوماتها وإزالة اللبس والغموض عنها : فأما فلسفة التحليل فحسبنا أن نقول إن منشأها « فتجنشتاين » + Wittgenstein ١٩٥١ يقول في رسالته المنطقية الفلسفية : « ليس في العالم قيمة ، وإذا وُجدت قيمة كانت غير ذات قيمة » (١) .

وأما أصحاب الوضعية المنطقية فحسبنا أن نقول إن داعيتها اليوم في إنجلترا « الأستاذ الفريد آير » Ayer ، يقول في ضوء « مبدأ التحقق » - الذي اتخذوه معياراً أصواب الأفكار - إن قضايا الأخلاق وعباراتها لا توصف بالصدق ولا بالكذب ، لأنها أوامر في صيغ مضللة ، أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، وهي كلام فارغ يشبه ثرثرة الطفل التي يعبر بها عن دوافعه ووجداناته ، أو هي أشبه ما يكون بقول المتألم : أواه ! ! (٢) .

وفي ضوء هذا كله قنع الواقعيون من فلاسفة الأخلاق بالقيم الخلقية التي تثبت في حياة المجتمعات البشرية تلقائياً آلياً ، وتختلف باختلافها وتتطور بتطورها ، وتكون بالتالي جزئية نسبية وليست عامة مطلقة ، ونزعوها إلى دراستها كما هي موجودة بالفعل ، دون أن يتجاوزوا هذا الواقع إلى وضع قيم إنسانية عليا ، وردّوها إلى الأوضاع الاجتماعية والظروف الاقتصادية والأحوال النفسية . . . ونحو ذلك من أسباب تختلف من مكان إلى مكان ، بل تتغير في المجتمع الواحد من عصر إلى عصر .

(1) "In the world, there is no value. And if there is were, it would be of no value".

وقد وردت هذه العبارة في رسالته المذكورة Traetatus logico Philosophicus وهي تعدّ إنجيل الدعوة إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة .

(2) A. J. Ayer, Language, Truth & Logic ch. VI

وهو يمدّ إنجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية ، ولزيد من فهم هذا الاتجاه اقرأ كتابنا أسس الفلسفة ص ٢٧٠ وما بعدها و ٢٨٦ وما بعدها و ٤٥٣ وما بعدها .

ونضيف إلى هؤلاء الواقعيين طائفة من الفلاسفة شاركهم في مخاصمة المثالية التقليدية في فلسفة الأخلاق ، أولئك هم أتباع الفلسفات الوجودية Existentialism فهم يرفضون إخضاع الفرد للحتمية الاجتماعية أو الموضوعية العلمية ، وقد اهتموا بحرية الإنسان حتى وحدوا بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى كيركجارد Kierkegaard يجد نفسه حيال مواقف عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ مسئوليته ، ولكن اختياره لموقف دون موقف لا يتقيد بفكرة سابقة أو قوة عليا ، وإلا افتقد الإنسان حريته ، إن الإنسان الفرد هو رب القيم وخالقها بمحض حريته التي لا ترتد إلى معطيات سابقة ، وهذا تسقط كل سلطة خارج الإنسان تفرض عليه قيماً ، وتصبح حرية الإنسان مصدر إزاماته ؛ إن « سارتر » J.P. Sartre يصرح بأن الاختيار لا يكون مسبوقاً بتدبير عقلي أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هي الحرية الإنسانية ، وهي مسؤلية بمواقف تتحكم فيها ، ولكن في مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، وهذا يكون رب أفعاله وصانع مصيره ؛ وهذه الحرية هي التي سوغت للوجوديين أن يسقطوا جميع القيم من حسابهم ، سيان منها ما فرضه العرف الاجتماعي أو أملاه المعتقد الديني أو أوجبه أية سلطة خارجية ! إن « سارتر » يقارن بين حرية الاختيار الخلقى ، وحرية العمل الفنى ، فالقنان لا يلام إذا أغفل في عمله الفنى كل القواعد التي تواضع عليها سابقوه ، وكذلك الحال من الناحية الأخلاقية مع من يختار فعلاً من بين أفعال ممكنة من غير أن يستجيب لقيم معتمدة تعارف عليها الآخرون ، إن كل فرد رب أفعاله وصانع مصيره !

وفي تعقيباتنا التي ذيلنا بها فصول هذا الكتاب ما يغنى عن مناقشة هذه الاتجاهات ، فحسبنا الآن في التعليق على نزعة الواقعيين بمختلف مذاهبهم (١)

(١) انظر في مجمل موقف الواقعيين ومقالاته بموقف المثاليين ص ٣٧٢ إلى ٣٧٧ في هذا الكتاب .

أن نقول إن المثاليين جميعاً يسلمون بتلك القيم النسبية التي تنشأ تلقائياً في حياة المجتمعات البشرية وتتغير وفاقاً لظروفها وأحوالها — على عكس الحال مع الواقعيين الذين ينكرون الموقف المثالي جملة وتفصيلاً — ولكن المثاليين يزيدون فيقولون إن وراء هذه القيم النسبية المتغيرة تقوم قيم عليا تُطلب لذاتها ولا تكون قط وسائل إلى تحقيق غايات وراءها — من منافع ومصالح (١) وفي استقراء حياة المجتمعات البشرية في مختلف مستوياتها مصداق ما تقول ، فما من مجتمع في تاريخ البشرية — فيما نعلم — بني حياته على نقيض مبدأ أخلاقي ، كأن يكون هذا النقيض : اقتل جارك ، أو احتقر واجبك ، أو كن حقوداً كذوباً منافقاً حتى لو كان هذا المجتمع يقيم في فضاء الصحراوات أو في بطون الغابات ، أو في أعلى مستويات المدنية وأرفعها . . . وفي المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاغتصاب والاستغلال . . . ومع ذلك يظل المثل الأعلى الذي ينتزع إليه هذا المجتمع قائماً في التخلص من آفات واقعه وأوضاعه ، في ظل مبدأ أسمى — قد لا يكون على وعي كامل به — يكفل للآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويُقرّ احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعدل والإخاء والأمن . . . ونحو هذا من قيم عليا ترفعه إلى حياة أسمى .

* * *

ويصدق هذا على الصعيد الدوّلي ، فالإنسان فيما قال أرسطو حيوان سياسي ، لا يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشري ، وإذا كانت فلسفة الأخلاق عند القدماء تدبر حياة الفرد ، فإن فلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذي ينتمي إليه ، ومن هنا كانت الأولى جزءاً من الثانية ، وعالجهما القدماء من أمثال أفلاطون علماً واحداً ، وعدّ أرسطو فلسفة الأخلاق مدخلا لفلسفة السياسة (٢) .

(١) انظر في هذا الكتاب ص ٣٧٠ وما بعدها .
(٢) انظر كتابنا : أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٩٦ - ٧

إن العلاقة بين الأفراد في الأمة الواحدة ، يحكمها في كل الحالات قانون وضعي — أو عُرْفِي — يتعرض للعقاب كل من يتقدم على عصيانه ، أما العلاقة بين الأمم بعضها والبعض ، فكثيراً ما تبدو في صورة صراع أو تناحر قد يهبط إلى درك الوحشية الدامية ، ومع هذا يقف القانون الدولي الأعزل أمامه عاجزاً يائساً متخاذلاً ، ومن هنا كان واقع الأمم يفوق واقع الأفراد في إشاعته ، إذ تبدو حياة الأمم والشعوب من قديم الزمان في واقع تُشَقِّله عند الأقوياء آفات الجشع والعدوان والاضطهاد والاغتصاب ، وعند الضعفاء معاناة الظلم والبنى والذل والاستغلال ، لكن الذي يخفف من هذا الواقع الأليم ، هو نزوع الأمم كافة إلى التخلص منه ، والتعالى عليه ، في ظل قيم عليا تطلعت إليها عصابة الأمم^(١) أولاً ، وتضمنها آخر الأمر ميثاق هيئة الأمم المتحدة^(٢) ، وبدأت متناثرة في أحلام الفلاسفة من صوروها خاصة في مدن مثالية (يوتوبيات)^(٣) تجاوزوا فيها وصف الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغي

(١) تقدم بمشروعها في مؤتمر فرساي بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى « ولسون » Woodrow Wilson رئيس الولايات المتحدة ، وقبل الحلفاء عهدها في ١٠/٤/١٩١٩ وهو يقضى بإقامة التعاون بين الدول الأعضاء ، وكفالة السلام وتفادي الحروب وتوثيق العلاقات الشريفة بين الأمم ، وكفالة العدل واحترام المعاهدات والوفاء بالتزاماتها وإزالة العوائق الاقتصادية ، مع « توثيق » الأمراض وضمان حرية المواصلات وتحديد النسلح وتسوية المشاكل سلمياً ... وهي قيم تتطلب طاقات روحية لا تخفى .

(٢) أُنشئت بعد الحرب العالمية الثانية. ووقع على ميثاقها في ٢٥/٦/١٩٤٥ وقوامه إقرار السلام وتوكيد الحرية واحترام حقوق الأمم ومحاربة الظلم والاستبداد ، وكفالة كرامة الفرد وحقوقه الأساسية ؛ مع توخي التسامح وكفالة الأمن الدولي والعمل على ترقية الشؤون الاقتصادية والاجتماعية لكافة الشعوب حتى يستتب الأمن وينتفى العدوان وتنمو علاقات الود بين الأمم على أساس من المساواة في الحقوق ، والتعاون تحقيقاً للرخاء الاقتصادي والتقدم الاجتماعي ... إلى آخر هذه القيم الإنسانية التي لا تستقيم بغير طاقاتها الخلقية الروحية .

(٣) Utopia = مجتمع مثالي يتخيله صاحبه نموذجاً للكمال ، يدفع إلى تصوره ضيق بالواقع ، وتطلع إلى الكمال ، أشهر صورها جمهورية أفلاطون قديماً والمدينة الفاضلة للفارابي المتوفى عام ٩٥٠ م ومن أمثلتها حديثاً يوتوبيا توماس مور + ١٥٣٥ Sir Th. More وفرانسيس بيكون + ١٦٢٦ Bacon في اطلنطس الجديدة ، وكانط + ١٨٥٤ Kant في السلام الأبدي و ه. ج. ولز + ١٩٤٦ H. O. Wells في يوتوبيا الجديدة ... وغير هؤلاء كثيرون .

أن يكون ، والتعبير عنه في مبادئ عامة تلتقى عندها كافة الأمم على صعيد إنساني يرتفع بها إلى حياة أفضل ؛ ومن هنا التقت القيم عند الأفراد بالقيم عند الأمم ، وكانت نقطة الالتقاء إنسانية خالصة ، وإن بدا تحقيق القيم في حياة الأمم أبعد منلائها منه في حياة الأفراد ، والقيم في الحالين تشمل في طاب الأمن والسلم ، وإقرار الحرية والكرامة ، وتوكيد العدالة ، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخى ، ومنع الخوف والقاق والجوع والجهل والمرض وغير ذلك مما حرصت على توكيده أو دعت إلى محاربته قيم عليا يلتقى على طريقها الناس ، أفراداً ، وجماعات ، وأماً ، في كل زمان ومكان .

* * *

وتيسيراً للفهم رددنا مذاهب الفلسفة الخلقية - في عصورها الحديثة خاصة - إلى اتجاهين - أشرنا إليهما من قبل - هما اتجاه الواقعيين - من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الطبيعيين - واتجاه المثاليين - من الحدسيين والعقليين منهم - ومردّد هذا التصنيف الذى توخّينا - ابتغاء المزيد من الإيضاح - إلى أن الأصل في الفلسفة الخلقية أنها - في أكثر الحالات - امتداد لفلسفة أصحابها الانطولوجية والاپستمولوجية^(١) فمن ذلك أن المثالية الإپستمولوجية Idealism قد ردت حقيقة الوجود وطبيعة المعرفة إلى العقل دون الخبرة الحسية ، وأكدت أن معرفة الجزئى لا تكون إلا بعد الوقوف على ماهيته (خصائصه الذاتية المشتركة بين أفرادها وبالتالي تكون ماهيته سابقة على وجوده الشخصى - على عكس ما يقول اليوم أصحاب الوجودية ، ومن هنا جاء سبق الأفكار على المحسوسات التى تطابقها ، والمعانى الكلية على وجود الجزئيات ، لأن وجود الأشياء مرهون بالقوى التى تدركها ، فإذا

(١) نسبة إلى البحث فى الوجود بـ **Ontology** وفى نظرية المعرفة **Epistemology** - انظر فى هذين المبحثين الباب الثانى والثالث من كتابنا أسس الفلسفة ص ٢٣١ إلى ٣٨٠ .

انعدمت هذه القوى أو تعطلت عن تأدية وظيفتها استحال وجود العالم الخارجى ؛ وقد ذهب أصحاب هذه النزعة العقلية Rationalism إلى أن العقل - دون الحواس - هو مصدر المعرفة التى تصدق بحقائقها فى كل زمان ومكان ، وصدقها توجيه ضرورة عقلية لا خيرة حسية ، ومعرفة الأشياء تنبصر عن طريق مبادئ عقلية عامة موضوعية مطلقة^(١) .

وامتدت المثالية الإستمولوجية إلى مجال الأخلاق ، فلم تنكر وجود القيم الجزئية النسبية التى تتغير بتغير الظروف والأحوال ، ولكنها أكدت أن وراءها تقوم قيم إنسانية عليا لا تستمد من الخيرة الحسية ، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ، إنما تنزع من طبيعة العقل البشرى ، وتكون مسيطرة لأسمى جانب فى طبائع البشر ، وبالتالي تكون إنسانية عامة يلة عندها الناس فى كل زمان ومكان ، ولا يقع بينهم الخلاف بصدقها إلا متى أخذوا فى تطبيقها على الحالات الجزئية^(٢) .

هكذا ارتدت الأخلاقية عند المثاليين إلى العقل دون الوجدان ، فبالعقل يرغب الإنسان فيما يرغب فيه الآخرون ، ويستطيع الأفعال التى ينشدها للناس لذاتها دون نظر إلى غاية شخصية تقوم وراءها ، بهذا تتوحد رغبات الإنسان ورغبات غيره من الناس ، أو ترتد إلى مبادئ عقلية تخضع بموجبها بعض الرغبات إلى بعضها الآخر ، وهذا انقطعت الصلة بين

(١) قارن المصدر السالف فى الفصلين الثانى والثالث من الباب الثالث ولا سيما بين ٣٣٦ وما بعدها و ٣٤٦ وما بعدها

(٢) ولا يخفى هذا نقول إن الناس متفقون فى كل زمان ومكان على أن رد الأمانة إلى أهلها واجب أخلاقى ، يستوى فى التسليم بهذا من كان من الناس أمياً أو بتوياً أو جاهلاً ، ومن كان منهم مستثيراً أو متمديناً أو مثقفاً ؛ إنما يختلف الناس عند تطبيق هذا المبدأ الكلى على الحالات الجزئية ، كأن يودع إنسان مديناً عند أحد الناس ، ثم يطلب استرداده ليقتال به عدواً ، من الناس من يرى أن واجبه يقتضيه رد الوديعة (مع علمه بنتيجة ذلك) حفاظاً على شكلية المبدأ العام ، ومنهم من يرفض رد الوديعة إلى صاحبها اعتقاداً بأن ذلك يشركه أدبياً فى الجريمة التى ينوى ارتكابها ، إنه يتمسك بروح المبدأ دون جبريئته .

الأخلاقية وإغراء الميول الشخصية والرغبات الذاتية والمنافع واللذات ، وأضحت الخيرية صفة ذاتية عينية تقوم في طبيعة الفعل الخير ، ولا تتوقف على شعور الفرد أو الجماعة بالاستحسان ، وبدا الضمير قوة فطرية كامنة في طبائع البشر ، تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسيا تلقائيا ، دون اعتبار لنتائج الأفعال وآثارها ، وصح القول بأن الأخلاقية تحمل جزاءها في باطنها ، وتتضمن في ذاتها مبرراتها .

أما الواقعية الإستمولوجية Realism فإنها ترد حقيقة الوجود وطبيعة المعرفة إلى الخبرة الحسية دون العقل ، وتؤكد أن الأشياء الخارجية وجودها عينيا مستقلا عن العقل الذي يدركها ، وأن المعرفة العقلية ليست إلا انعكاس العالم الخارجي على القوى التي تدركه ، فوجود المحسوسات يسبق وجود صورها في الذهن ؛ وقد ذهب أصحاب هذه النزعة التجريبية Empiricism إلى أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، قال أرسطو قديما : من فقد حسا فقد علم (أى العلم المتعلق به) وقال جون لوك حديثا : ليس في العقل من فكرة إلا وقد مرت بالحس أولا . . . وفي ظل هذا تبدو الحقائق جزئية نسبية متغيرة (١) .

ومدّت الواقعية الإستمولوجية جذورها إلى مجال الأخلاق ، فأكدت أن القيم الأخلاقية الحقيقية مردّها إلى الخبرة الحسية دون العقل ، لأنها تنبت في حياة المجتمعات البشرية آليا تلقائيا ، ولا تكون قط من وضع فلاسفة الأخلاق ، وبالتالي تكون في كل الحالات نسبية متغيرة تتطور وفاقا للظروف التي تنشأ في ظلها ، وتختلف باختلاف بيئاتها وملايساتها ، وأن دراستها تنصب على وصفها وتقرير حالتها كما هي موجودة بالفعل ، دون أن تتجاوز هذا المجال الواقعي إلى تصوير ما ينبغي أن يكون - مما ليس بكائن بالفعل - وهذه هي النزعة العلمية في الدراسات الأخلاقية . وهكذا

(١) المصدر نفسه ص ٣٣٠ وما بعدها و ٣٥٣ وما بعدها .

أصبح الخير ما يحقق نفعاً أو يدفع ضرراً ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، وأضحى هدف الأخلاقية إشباع الأنانية وتوكيد الذات بأساليب معقولة .

رلسنا الآن في وضع يتيح لنا التعقيب على هذين الاتجاهين ، ولكن حسبنا ان نشير موجزين إلى أن التجربة التي يرد إليها الواقعيون أخلاقية الأفعال الإنسانية لا تتناول إلا الجزئى ، وهى تعرض له فى حالة معينة من حالاته ، ولا تكشف هذه التجربة إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ، ولا تتجاوز هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذى تخضع له التجارب الجزئية . ومن أجل هذا لا تصلح التجربة أساساً لقيام مبدأ عام مطلق يفسر التجربة ويعمل أحكاماً موضوعية ، لأن مثل هذا المبدأ العام لا يتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، والتجربة تشهد بأن العقول السليمة تلتقى عند المبادئ العقلية العامة ، بل إن إنكار العقل - كقوة إدراك وتفكير - يفضى إلى إنكار الحقائق الموضوعية ، ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، وإذا صح هذا تلاشت العلم واختفت الفلسفة ، والمبادئ العقلية العامة تستهدف تنظيم التجربة الفردية ، وهى بطبيعتها تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة .

ولكن هذا الذى نقوله فى نقض التجربة أساساً للقوانين الخلقية العامة ، لا يبرر الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة عامة ، والمعرفة الخلقية بوجه خاص ، فإن تجميع المعرفة بغير معطيات الحس مستحيل ، ولكن المعرفة لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، فهى تفتقر لكى تستوفى هذا الشرط إلى هذا الذى نسميه عقلاً ونعرف أن اكتسابه بالتجربة الحسية مستحيل . . . ومرجع القيم إلى العقل ، يضعها الفرد بعد تعقل واختيار وتدبر لإمكانات الطبيعة البشرية ، والأخلاقية تقتضى رد الإلزام إلى هذا العقل الذى يعرض للبحث فى غاية الإنسان بما هو إنسان ، والحياة الخلقية حياة كائن يرتبط فى جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ،

فحياته ليست حياة حيوانية خالصة ، ولا حياة روحية خالصة ، والضمير مرجعه إلى الفرد الذى أسهمت الجماعة فى تكوينه كما قلنا بشئ من التفصيل فى مناقشة الاتجاهين السالقي الذكر (١) .

على أن ردة المذاهب الأخلاقية إلى اتجاه واقعى واتجاه مثالى يرتد كلاهما إلى موقف أنطولوجى وإپستمولوجى ، يراد به وصف الاتجاه الغالب .
خط التفكير فى كليهما ، مع إغفال ما يبدو نشازاً مع هذا الخط ، فإن سقراط وأرسطو — على سبيل المثال — كانا قديماً من رواد النزعة التجريبية الواقعية فى فلسفتهم الأپستمولوجية ، ومن أئمة النزعة المثالية فى فلسفتهم الأخلاقية ، وقريب من هذا يقال فى بعض المحدثين من فلاسفة الإنجليز من أمثال جورج إدورد. مور + Moore ١٩٥٨ ويُسَوِّغ موقفهم أن القيم الخلقية تنتمى إلى عالم علوى يرتفع فوق معايير العالم الواقعى بقوانين عليته الطبيعية .

وعلى أن نكون على بينة من أن التفرقة بين الواقعيين والمثاليين على النحو السالف الذكر ، لا تنفى القول — من ناحية أخرى — بأن جميع فلاسفة الأخلاق مثاليون ! سيأتى منهم من عددناه واقعياً ومن أسميناه مثالياً ! إنهم جميعاً مبنون بدراسة ما ينبغى أن يكون ، يدرس الواقعيون كما يبدو فعلاً فى حياة مجتمع بشرى معين يرتبط بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، ويدرسه المثاليون فى صورة مبدأ أسمى « يضعونه » ملائماً لأسمى جانب فى فطر البشر ، وبالتالي يكون إنسانياً يتخطى الزمان والمكان ، وجميعهم — واقعيين كانوا أو مثاليين — يلتقون عند احترام القيم الخلقية واستفراغ الوسع فى دراستها ، للوقوف على طبيعتها ، وتحديد المعايير التى تستخدم فى الحكم على خيرية الأفعال وشريرتها — وسنعرف هذا بعد (٢) — إنما

(١) انظر فى هذا الكتاب ص ٤٥٨ إلى ص ٤٦٦

(٢) انظر ص ١٧٢ وما بعدها فى هذا الكتاب .

ينشأ الخلاف بين الفريقين في تحديد منهج البحث مما يترتب عليه خلاف في تحديد موضوع الدراسة وغايتها ، فالواقعيون يحكم نزعتهم العلمية الحثوا في اصطناع منهج تجريبي يقتضى أن يكون موضوع الدراسة ظواهر جزئية نسبية متغيرة ، والمثاليون يحكم نزعتهم الفلسفية اصطنعوا منهجاً عقلياً أتاح لهم وضع مثل إنسانية بدت كلية عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان ، فالخلاف بين الفريقين وقف عند تفسير القيم وتحليلها وبيان مضمونها ، ولم يتجاوز هذا النطاق قط إلى إنكار القيم أو المساس بقديسياتها .

ويتصل بهذا حديث المصلّين عن النزعة اللاأخلاقية Immoralism في التفكير الأخلاقي ، إن هذه النزعة لا وجود لها في فلسفة الأخلاق عبر تاريخها الطويل ، لأن الفلاسفة الذين ثاروا على القيم المعروفة في عصرهم ، كان مرجع ثورتهم إلى اعتقادهم في فسادها ، وتطلّعهم إلى بناء قيم أصح وأسلم ، أرادوا أن يطهروا الأرض من أعشاب تتلفها ، عسى أن تصلح لغرس بذور تنتج أزهاراً وثماراً ، لم يهاجموا القيم في ذاتها ، وإنما هاجموا كما بدت لهم هزيلة مريضة متافئة (١) .

* * *

وبعد ، فقد جمع كتابنا في طبعته الجديدة كتابين : ضمّ أولهما ثلاثة أبواب من ثمانية فصول تناولنا فيها فلسفة الأخلاق في العالم القديم بعصره الهليني والهلينسي ، وفي العالم الوسيط كما بدت في الفكر العربي في عصر الإسلام الذهبي ، أما الكتاب الثاني فقد ضمّ ثلاثة أبواب من أربعة عشر فصلاً تناولنا فيها فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين ، وفي ختام الكتاب فهرس تحليلي مفصل لمحتوياته ، وقد أبقينا في طبعتنا الجديدة على دليل المذاهب والنظريات والمسائل ، وكشاف الأعلام ، ومعجمنا في ترجمة المصطلحات

(١) انظر في هذا الكتاب على سبيل المثال ص ٣٨ - ٤٢

والمذاهب والمسائل مما عرضناه في آخر الكتاب على النحو المشار إليه في مقدمة
طبعتنا الأولى (١) .

* * *

هذا هو كتابنا الذي جمعنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية عبث تاريخها
الطويل ، وأبنا فيه عن معالم الجانِب المشرق الوضاء في طبائع البشر ، وقد
صدق أرسطو حين قال - منذ ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان - وهو
يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه ، وكيف أنه لا يحقق كماله إلا منتمياً إلى
مجتمع بشرى : إن من يعيش منعزلاً بغير مثل أعلى يدين به ، إما أن يكون
إلهاً يحقق في حياته أقصى مطالب الكمال ، فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى
تجرى بمقتضاه حياته ، أو يكون حيواناً لا يستطيع بحكم طبيعته البهيمية
أن يعلو على واقعه ، في ظل مبدأ أسى يدين له بالولاء .

أكتوبر ١٩٦٧

نوفيس الطويل

مقدمة الطبعة الأولى

وظيفة الفلسفة الخلقية - في التصور التقليدي - وضع قوانين السلوك للإنسان بما هو كذلك ، ومقاييس التمييز بين الخير والشر مجردين عن الزمان والمكان ؛ وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته عند أصحاب النزعة الصورية من الأخلاقيين ، فذهبوا إلى القول بأن القيم الأخلاقية صفات عينية قائمة في طبائع الأفعال الإنسانية ، واعتبروها غايات في ذاتها تتضمن قيمتها في باطنها مستقلة عن مصالح الإنسان واشتهاءاته ، وصرحوا بأن الخصائص التي لا يستقيم المبدأ الخلقى بدونها :

(أ) أن يكون عاماً مطابقاً يتخطى الزمان والمكان ، ولا يختلف باختلاف الظروف والأحوال .

(ب) أن يكون ضرورياً قسرياً لا يستقى من التجربة ، وبدونه لا يستقيم تعقل الأشياء وفهمها .

(ج) أن يكون واضحاً بذاته لا يقبل برهاناً ، لأنه يحمل في باطنه الشاهد على صدقه ، بحيث إن مجرد فهمه يقتضى التسليم بصوابه .

(د) لا يقبل شكاً ولا جدلاً ولا يحتمل نقيضاً ، بمعنى أن استحيل التسليم بصحة نقيضه ، أو جعله قاعدة لسلوك الإنسان الناطق - وفي فصولنا التي عقدناها على مذاهب المثاليين من الحدسيين والعقليين عامة ، وفي الفصل الأول من الباب الثاني^(١) خاصة ، ما يكفي إيضاحاً لهذا الاتجاه ، وبياناً لأظهر خصائصه العامة .

وقد كان طبيعياً أن يرفض الواقعيون من أصحاب الفلسفات التجريبية والوضعية بمختلف تياراتها هذا التصور التقليدي في كل صورته - متطرفة

(١) هو في الطبعة الحالية الفصل الرابع من الباب السادس .

كانت أو معتدلة — لأنهم — منذ البداية — رفضوا القول بفطرية المبادئ الخلقية ، ومن ثم أنكروا عموميتها وموضوعيتها وسائر خصائصها السالفة الذكر ، وردُّوا الأخلاقية إلى التجربة فأصبح الخير عندهم مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس متأثرين بمصالحهم المرتبطة بزمانها ومكانها ، المقيدة بنظروفها وأحوالها ، وترتب على هذا أن تصبح القيم الأخلاقية ذاتية نسبية وليست موضوعية كلية ، وأن تكون وسائل تستخدم في تحقيق غايات تقوم خارجها ، وأن يكون الخير مجرد صفة يخضعها الإنسان على الأفعال التي تحقق نفعاً أو تكفل مصلحة . . . إلى آخر ما سنعرفه من ثنايا الفصول التي عقدناها على الاتجاه العلمى كما بدا فى مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين ومن إليهم من التجريبيين والطبيين .

* * *

وقد ضمّنا كتابنا مجمل التيارات الأخلاقية البارزة على اختلاف صورها ، وتوخّينا فيه أن نلتصق نشأتها وأن نساير تطورها خلال الزمن ، اعتقاداً منا بأن تأريخ الفلسفة الخلقية خير معوان على فهمها واستيعاب مذاهبها ، فإن تاريخ الأخلاق فرع من تاريخ الفلسفة — كما سنعرف بعد قليل — ومن أجل هذا يتعذر إغفال المذاهب القديمة استغناءً بدراسة المذاهب الحديثة ، لأن التفكير الفاسفى — فى كل صورّه — لا يسير نحو الكمال طردياً مع تقدم الزمن ، وإلا لحاز أن يكتبى دارس الفاسفة بآخر حلقة من حلقات تطورها تعبيراً عن أقصى كمال بلغته ، كما هو الحال فى دراسة العلم ، وقد صدق «ليون روبان» Leon Robin حين قال : إن إغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم ، مستحيل فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة . . . إن ماضى العلم هو الجزء الفانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية

المرجوة منه ، وهذا الماضي يشبع رغبة الطامع في التوسع في المعرفة دون أن يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه يُكوّن جزءاً منها ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها (١) .

وفي الفلسفة الخلقية مصداق ما نقول ، فمن أراد أن يفهم تياراتها ويستوعب أسرارها فعليه بالرجوع إلى تاريخها ، ولا يكفي أن يقال إن ماضيها زاهر بصور حية من التفكير الخلقى الذى ينبض قوةً وحياة ، فإن الأدق في التعبير في هذا الصدد أن يقال إن فهم الفلسفة الخلقية والإلمام بأسرارها وكنوزها مستحيل " بغير الوقوف على تياراتها عبر الماضي في مختلف عصوره .

وسنرى من فصول هذا الكتاب أن تاريخ الأخلاق فرع من تاريخ الفلسفة ، إذ يبدأ الفيلسوف - في الأغلب والأعم - بتحديد موقفه من الوجود والمعرفة ، ثم يمد نطاق مذهبه الأنطولوجى أو الأپستمولوجى إلى مجال الأخلاق ، وقد بدا هذا منذ نشأة التفكير الأخلاقى عند جمهرة فلاسفة اليونان ، إذ انصرفت الفلسفة عن دراسة العالم الخارجى إلى البحث في الإنسان وسلوكه ، فوضع السوفسطائية نظريتهم الأپستمولوجية التى أقرت الفرد مقياساً للأشياء ، فأصبحت الحقائق وليدة الإحساسات والانطباعات الذاتية ، ومن ثم بطل القول بوجود حقيقة موضوعية ثابتة مستقلة عن الفرد وظروفه ، وتعددت الحقائق الجزئية بتعدد مدركها والحالات التى تطرأ عليهم . . . ثم مَدَّ السوفسطائية نظريتهم الأپستمولوجية إلى مجال الأخلاق فكان الفرد مقياس الخير والشر ، ومن ثم بطل القول بوجود مبادئ خلقية موضوعية مطلقة ، وأضحت قيم الأخلاق ومبادئها ذاتية نسبية متغيرة (٢) . . . وجاء سقراط فرفض نظريتهم الأپستمولوجية والأخلاقية وردَّ الحقائق إلى العقل ، وانتهى من هذا إلى إقرار الحقائق الثابتة المطلقة في مجال المعرفة ،

(١) أبدأ عن هذه الفكرة مفصلة في بحث لنا تحت عنوان « مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » .

(٢) هذا هو النصور التقليدى للمذهب السوفسطائية كما بدا عند سقراط وأفلاطون وأرسطو

وإن عارضة بعض المحدثين وفي مقدمتهم هيجل - كما سنرى بعد -

ثم طبق نظريته الـإستمولوجية في مجال الأخلاق ، فأنهى إلى القول بوجود قيم موضوعية مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ، ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال .

واستمر الوضع على هذا النحو عند أكثر الفلاسفة في عصورنا الحديثة ، فإذا كان الحسيون من الوضعيين والطبيين ومن إليهم يقفون في تفسير الوجود والمعرفة عند التجربة دون أن يتجاوزوها إلى ما وراءها من حقائق ، فهم في مجال الأخلاق يرجعون — في العادة — القيم والمبادئ بدورها إلى التجربة دون العقل ، ولما كانت التجربة تعبر عما هو كائن في حالة معينة ، ترتب على منطقهم أن تكون قيم الأخلاق ومبادئها جزئية نسبية متغيرة ، وليست كلية مطلقة ثابتة ، أما (المثاليون) العقليون فإنهم يتجاوزون في تفسيرهم للوجود والمعرفة عالم التجربة إلى عالم الحقائق التي تقوم وراءها ، ويرون في مجال الأخلاق أن القيم صفات عينية تقوم في طبائع الأفعال ، ومن ثم كانت ثابتة موضوعية مطلقة كما قلنا من قبل ، وهكذا أصبحت مذاهب الأخلاق — في أكثر الحالات — امتداداً لفلسفة أصحابها الأنطولوجية والـإستمولوجية .

وقد اتجه الفريق الأول إلى إقامة الأخلاق على أسس سيكولوجية أو اجتماعية ، ورفضوا إسنادها إلى أسس ميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن الميتافيزيقا غير ذات موضوع ، وبالتالي يبطل الاستناد إلى قضاياها أساساً لقيام علم من العلوم ، وقد ظهر من بين أنصار هذه الدعوة من اعتبر علم الأخلاق فرعاً من علم النفس ! هكذا تصور المتطرفون من أتباع المذهب النفسي الذين أنكروا سلطة المبادئ الخلقية ، أو تصوروا هذه السلطة تضوراً آلياً ارتدت فيه إلى الأثر الذي تركه في النفس العقوبات التي توجبها الطبيعة أو تفرضها إرادة المجتمع ، أو تقضي بها شريعة الدين ، أو تقررها قوانين الدولة .

وذهب بعض أنصار هذه الدعوة نفسها إلى جعل الأخلاق فرعاً من علم الاجتماع ! استناداً إلى أن مبادئ الأخلاق تصبح غير ذات موضوع متى عاش

الإنسان في عزلة عن غيره من الناس ، ومن أجل هذا ارتبط الخير الأقصى غايةً لسلوك الإنسان ، بنوع العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين أفراد المجموع بعضهم والبعض الآخر ، وبدأت هذه الوجهة من النظر عند أتباع النفعية والتطورية بوجه عام ، وتبلورت عند دعاة المذهب الوضعي ممن نقلوا البحث الخلقى من دراسة السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، إلى دراسة العادات والظواهر الخلقية مقيدةً بزمانها ومكانها دراسةً موضوعية تقوم على مناهج استقرائية خالصة .

أما فريق العقليين الذى أبى الوقوف عند التجربة في تفسيره لطبيعة الوجود وحقيقة المعرفة ، فقد ألحّ في إقامة الأخلاق على أسس ميتافيزيقية ، اعتقاداً منه بأن وضع مثل إنسانى أعلى يتطلب الوقوف على طبيعة الإنسان ومكانه من الوجود ؛ ومع هذا يسلم المعتدلون من هؤلاء المثاليين بالأسس السيكلولوجية أو الاجتماعية أو بهما معاً ، ولكنهم يجاهرون بأن هذه لا تعدو أن تهيئ للتسليم بمبادئ ميتافيزيقية أساساً للبحث الأخلاقى .

وهكذا يسائر الأخلاقيون بمختلف نزعاتهم فاسفتهم الأنطولوجية أو الأپستمولوجية ، فرددت جمهرة الحسنيين القيم إلى التجربة دون العقل ، ويلحون في اعتبارها نسبيةً متغيرةً ، بينما يذهب العقليون على اختلاف مذاهبهم إلى الرجوع بالقيم إلى العقل أو الحدس ، والإصرار على اعتبارها موضوعيةً عامة ثابتة . . . إلى آخر ما سنعرفه مفصلاً في أحاديثنا التالية .

* * *

وإذا كنا قد انحدرنا بنشأة التفكير الخلقى إلى اليونان دون أن نتجاوزهم إلى أسلافهم من حكماء الشرق ، فإن هذا لا يعنى أننا ننكر تراث الشرق القديم أو نستخف بقيمته في مجال الأخلاق ؛ إذ ما من شك في أن حكمة الشرق الضاربة في أغوار الماضى البعيد قد حفلت بتيارات خلقية لها قيمتها في تاريخ الأخلاق بوجه عام ، وليس أدلّ على هذا من الديانة المصرية القديمة ووصايا التوراة والبوذية والكونفوشيوسية ونحوها ، ولكن الإنحاطة

بمثل هذا التراث — مع تقديرنا البالغ له — تخرجنا عن نطاق المشروع الذى رسمناه لهذا الكتاب ، وهو أن نؤرخ للمذاهب الفلسفة الخلقية مستقلةً عن وحى الديانات السماوية وإلهام العقائد الأرضية معاً ، وأن نقصر دراساتها على ما صدر من تيارات التفكير الأخلاقى عن نظر عقلى خالص أو تفكير تجريبي محض ، أو مزاج منهما معاً ، فإذا نحن توخينا اصطناع هذا المنهج وقفنا بنشأة الفلسفة الخلقية عند اليونان ، وسقطت من حسابنا — أثناء تأريخ مذاهبها — جنسية أصحابها ودياناتهم ولغاتهم وقومياتهم ، وبقيت العناصر الإنسانية الخالصة ماثلةً أمام أعيننا ، وبطل قول السذج منا : إن هذه المذاهب غريبة عنا ! وصحَّ القول بأنها تؤكد الجانب الإنسانى فى نفوسنا ، وتعبّر عن أسى جزء فى طبيعتنا ، ومن هنا جاءت صلة الرحم التى تجمع بيننا وبينها ، وتشركنا مع سائر شعوب العالم المتمدين فى مثل إنسانى رفيع .

ومن الضلال والسذاجة أن يظن ظان " أننا نستطيع أن ننشىء اليوم نهضة أو نقوم بوثة ، أو تنجح فى تنمية وعينا القومى الصحيح ، إن أخطأنا التوفيق فى تطعيم عقولنا بآيات الفكر الإنسانى الشامخ ، والتمكين للقيم الروحية والمثل العليا فى نفوسنا ، فإن تاريخ البشرية الروحية ليسهد بأن القيم الخلقية تحتل على الدوام مكان الصدارة من حياة الشعوب الفتيّة ، فتتمكن لوثباتها وتوطد نهضاتها .

* * *

وبعد ، فقد كان فى نيتنا أن نصدر كتاباً عن « أسس علم الأخلاق » نضعه على نمط كتابنا « أسس الفلسفة » ثم عدلنا عنه إلى هذا الذى أرخنا فيه مذاهب الأخلاق المعروفة نشأةً وتطوراً ، اعتقاداً منا بأن هذا التأريخ خير معوان على فهم الفلسفة الخلقية واستيعاب مكنوناتها كما قلنا من قبل ، ولسنا نزعم أننا أحصينا هذه المذاهب عدداً ، ولا أننا استوعبنا دراستها وأتينا على تفاصيلها ، فإن هذا فوق ما يحمله مثل هذا الكتاب ، ولكننا نقول إنا حاولنا أن نجعل فى الصفحات التالية أظهر مذاهب

الأخلاق وأهم خصائصها ، مؤملين أن يغرى مجملنا القراءَ بمتابعة البحث في هذا المجال الذي لا يزال في العربية بكرا ، وإن تداولته ألسنة الناس وأقلام الكتّاب حتى تضاءلت — من فرط هذا اللجج — قيمته في نظر السذج ممن يجهلون مكان الدراسات الإنسانية من ثقافة الشعوب المتمدينة ؛ وقد افتتحنا الكتاب بفهرس تحليلي مفصل لمحتوياته^(١) ، واختتمناه بثبت للمصادر العامة التي لم تقتصر على موضوع دون موضوع ، وإن كنا قد ذيلنا كل فصل من فصول الكتاب بمجموعة من المصادر التي تناولت موضوعه تيسيراً لمن أراد التوسع في دراسة المذاهب التي عالجناها ، وحاولنا — ما استطعنا — أن نزود القارئ بمصادر أصحاب المذهب الذي نعالجه ، فكان طبعياً أن تكون هذه المصادر قديمة قدم أصحابها ؛ وقد عقبنا على ثبت المصادر يدليل لأهم المذاهب والنظريات والمدارس ، وزودنا القارئ بعد هذا بكشاف لأظهر الأعلام التي وردت في صفحات الكتاب — مع الإشارة إلى سنوات وفاتهم أو ميلادهم إن جهلنا سنة وفاتهم أو غلبَ على ظننا أنهم لا يزالون أحياء ، ثم قدمنا بعد هذا الكشاف مُعجماً في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل التي تضمنتها فصول الكتاب .

وقد جمع كتابنا خمسة أبواب ضمت سبعة عشر فصلاً^(٢) ، خصصنا العالم القديم بعصرين هلهين وهلينستي بابيتين جمعا سبعة فصول ، وأفردنا باقيها للعصور الحديثة ، وذيلنا كل فصل بتعقيب ناقشنا فيه المذهب الذي عالجناه في ذلك الفصل ، وأبنا عن رأينا فيه ، ثم عدنا واختمنا الكتاب بفصل أكدنا فيه ما ورد متناثراً في تعقيباتنا التي ذيلنا بها فصول الكتاب .

وواضح من جميع تعقيباتنا السالفة الذكر ، أننا — مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم — ندين بالولاء لنوع جديد من

(١) أرجأنا نشره في الطبعة الثانية إلى آخر الكتاب .

(٢) أصبحت في الطبعة الثانية ستة أبواب ضمت اثنين وعشرين فصلاً — انظر

فهرس الكتاب .

المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت ، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابست المثالية الكانتية^(١) المتطرفة ، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جتور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره ، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلاً متكاملًا يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما ، ويتمثل الإنسان فرداً في أسرة ومواطناً في أمة وعضواً في مجتمع إنساني ، وبهذا يتصل كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمى إليه ، فيختفي النزاع التقليدي بين الأثرة والإيثار ، ويدوب توكيد الذات في نكرانها ، ويظل الإنسان خلال هذا محتفظاً بفرديته واستقلال شخصيته ، برغم ولائه للمجموع الذي ينتمى إليه ، ومثل هذه المثالية تتيسر في النظام الديموقراطي الصحيح ، وهي تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية ، وبها تصبح الأخلاقية مطلباً ميسور المنال ، وليست عبئاً لا يقوى على حمله إلا الأبطال . . . إلى آخر ما ورد مُجتملاً متناثراً في تعقيباتنا التي ذيلنا بها فصولنا التالية ، وواضحاً متميزاً في الفصل الأخير الذي اختتمنا به هذا الكتاب ؛

هذا هو كتابنا الذي أرخنا فيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية منذ نشأتها حتى يومنا الحاضر ، قرأنا من أجله الكثير من المؤلفات التي وضعها منشثو هذه المذاهب ، واطلعنا على أمهات المصادر الأجنبية التي عرضت لدراستها ، وأفدنا من كنوز الحقائق التي ضمتها دون أن نحاكمها في تخير الموضوعات ، ولا في طريقة علاجها ومنهج بحثها ، ولا في النتائج التي تُستخلص من حقائقها . . . وإنا لنبجو ونحن في ختام هذه المقدمة أن يسد كتابنا فراغاً شاغراً في مكتبتنا العربية ، وأن يصادف من اهتمام القارئ ما يعادل الجهد العنيف الذي استنزفناه في وضعه ؟

توفيق الطويل

(١) نسبة إلى كانط Kant إمام الفلسفة الخلقية الحديثة والأصح أن يكتب اسمه بالناء لا بالطاء ، لكننا آثرنا أن نرسمه بالطاء كلها ورد في الكتاب اسمه حتى لا يختلط بقولنا : كُنْتُت أو كانت .

ملحوظات

١ - في هوامش الصفحات إشارة إلى مصادرنا ، فإذا تكرر الكتاب. أشير إليه بـ *ibid* أو *op.cit.* ويُراد بهما : المصدر نفسه - أو المكان نفسه ، وذكرنا بعد رقم الصفحة في بعض المصادر الفرنجية ff. أو Seq. رمزاً للصفحات التالية .

٢ - في متن الكتاب - وفي كشف الأعلام بوجه خاص - أشرنا بعد أسماء الفرنجية من الفلاسفة والمفكرين إلى سنة الوفاة مسبوقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وتتبعنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم إلى وقتنا الحاضر - إلا قلة منهم أشرنا في الكثير من الحالات إلى سنة ميلادهم إذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شيء .

٣ - أشرنا - في أكثر الحالات - إلى مصادرنا في هوامش الصفحات أولاً بأول ، ثم ذيلنا كل فصل بمجموعة أخرى من المصادر تتناول موضوعه ، وسجلنا المصادر العامة الشاملة في آخر الكتاب .

الكتاب الأول

فلسفة الأخلاق عند القدماء

البحث في فلسفة الأخلاق عند القدماء ينصب في بابين ،
يستغرق أولهما العصر الهليني في أربعة فصول ، ويغطي ثانيهما
العصر الهلينيستي في ثلاثة أخرى ، يليهما باب ثالث عن
فلسفة الأخلاق في التفكير العربي - فلسفة وتصوفا -

ونعقب على ذلك بدراسة الفلسفة الجلقية عند المحدثين
والمعاصرين في كتاب يضم ثلاثة أبواب أخرى .

الباب الاول

مجلد الباب الاول

فلسفة الأخلاق عند اليونان

في العصر الهليني

يتألف هذا الكتاب من خمسة أبواب ، عرضنا في أولها - بفصوله الأربعة - لفلسفة الأخلاق عند اليونان في العصر الهليني Hellenic age فتناولنا في أول فصوله « سقراط » مؤسس الفلسفة الخلقية ، ومبررات نشأتها على يديه ، وعقبنا في ثانيها باتجاه أنصاف السقراطيين من الكلية والقورينائية ، وتناولنا في ثالثها ورابعها فلسفة الأخلاق عند عملاق الفكر اليوناني : أفلاطون وأرسطو.

ثم خصصنا الباب الثاني بفلسفة الأخلاق عند اليونان في العصر الهلينيستي Hellenistic^(١) ، وأفردنا الباب الثالث لفلسفة الأخلاق في التفكير العربي في عصر الإسلام الذهبي ، ثم وقفنا الكتاب الثاني بأبوابه الثلاثة لفلسفة الأخلاق في عصورها الحديثة .

(١) يمتد العصر الهليني إلى موقعة خيرونيا Chaeronea التي فقد بها اليونان استقلالهم وحريتهم عام ٣٣٨ ق . م أو يموت أرسطو عملاق الفكر اليوناني عام ٣٢٢ ق . م أو يموت الإسكندر الأكبر الذي انتهت فتوحاته للشرق بإدماج الحضارة اليونانية في الحضارة الشرقية (عام ٣٢١ ق . م) و بأحد هذه الأحداث الفاصلة المتقاربة ينتهي العصر الهليني ويبدأ العصر الهلينيستي .

الفصل الأول

سقراط

مؤسس الفلسفة الخلقية في الغرب القديم

- سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية - موقف السوفسطائية من الأخلاق -
- مذهب سقراط - معيار الأخلاقية بينه وبين السوفسطائية -
- فلسفته مطبقة على حياته العملية - تمقيب

سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية :

اتخذ التفكير الأخلاقي صورته العلمية الدقيقة أول الأمر في فلسفة اليونان ، وإن لم يلفت إليه أنظار المفكرين إلا بعد أن شرع التفكير الفلسفي يتطور وينضج ، من الحق أن يقال إن البحث الأخلاقي عند اليونان - وبالتالي في أوروبا - لم يكن بدءاً فجائياً غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه ، فإن في حكمة الشرق الضاربة في أغوار الماضي السحيق اتجاهات أخلاقية واضحة المعالم ، في تراث مصر والهند والصين واليابان صور مختلفة من التفكير الأخلاقي الأصيل نبتت في ظله فلسفة الأخلاق في أعماق اتجاهاتها ، ثم إن العبارات البسيطة المتناثرة في شعر الحكمة إبان القرن السابع والسادس قبل الميلاد ، كان لها أثرها الملحوظ في التفكير الخلقى الذى بدا في آثار أفلاطون ، وأرسطو بعد ، وإن كان فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط قد ركزوا اهتمامهم في موضوعات البحث الطبيعى والميتافيزيقى ، وإذا استثنينا الشذرات التى خلفها لنا فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م Pythagoras الذى سبق إلى تمثيل بعض وجوه المذهب الأفلاطوني Platonism ، وهيرقليطس + ٤٧٠ ق . م Heraclitus الذى يمكن اعتباره مبشراً بالمذهب الرواقى

Stoicism ، وديمقريطس + ٣٧٠ ق . م Democritus الذى اتصبت نزعته بعده بالمذهب الأبيقورى Epicureanism إذا استثنينا هؤلاء الرواد أمكننا أن نقول إن سقراط كان أول من اهتم اهتماماً ملحوظاً بدراسة السلوك الإنسانى ، لأن الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية كانت تستنفد اهتمام أسلافه من الفلاسفة ، ولكن النتائج التى انتهى إليها تفكيرهم النظرى فى هذه المجالات قد أثارت نفوره ، وتأدت به إلى الاعتقاد فى عجز العقل عن التغلغل فى أسرار الكون الطبيعى (١) .

من هنا رأى مؤرخو الفلسفة اليونانية أن الخاصة الرئيسية التى تميز مرحلتها التى سبقت سقراط ، هى أن البحث الفلسفى كان معنياً فيها بتفسير الوجود الخارجى على وجه أخص ، وأما الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان يشغل فيها مكاناً ثانوياً عارضاً ، فإذا أقبل النصف الثانى من القرن الخامس قبل ميلاد المسيح أثار السوفسطائية اهتمام الناس بالجدل فى مذاهب الفلسفة المعروفة ، وزعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية ، وتصدى لتفنيد مغالطاتهم سقراط + ٢٩٩ ق . م Socrates وعن طريق تعاليمه أخذت الفلسفة الخلقية تشغل فى التفكير اليونانى المكان البارز الذى لم تفتقده بعد ذلك أبداً ، ومن أجل هذا قيل إن سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التى صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التى جاءت بعده (٢) وكان بهذا منشئ علم الأخلاق بمعناه الصحيح (٣) ، ولتفسير هذا نفرد بقية هذا الفصل .

عُرفت قبل سقراط التفرقة بين السلوك الذى يصدر عن دوافع طبيعية خالصة ، والسلوك الذى يجرى بمقتضى قوانين أو قواعد عامة ، ولكن

(1) H. Sidgwick, History of ethics p. 13 ff.

وفى ترجمتنا العربية « المجلد فى تاريخ علم الأخلاق » ص ٨٢ وما بعدها .

(2) Sidgwick, op. cit., Intr. p. xviii وفى ترجمتنا العربية ص ٤٩

(3) Cf. Calderwood, Hand-book of Moral Philosophy, p. 318 & külppe Intr. to philosophy. p. 68.

الحكم الخلقى على السلوك الإنسانى كان يرتد منذ فجر الحضارة الإنسانية — فيما تقول سيكولوجيا الشعوب — إلى المعتقد الدينى والعرف الاجتماعى ، أى إلى سلطة تقوم خارج الذات ، أ.أ. رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تصدق فى كل زمان ومكان فقد جاء أخيراً على يد سقراط . وكان أول من حرص على إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأعمال وشريرتها ، وقد أورد أفلاطون مصداق هذه الحقيقة الضخمة فى المحاوراة الرائعة التى سجلها فى الكتاب الأول من الجمهورية وأدارها بين « سقرط » و « ثراسيماخوس » السوفسطائى بوجه خاص ، وسنعود إلى بيان هذه المحاوراة بشىء من التفصيل بعد قليل .

وكان سقراط مع هذا وذاك أول من وضع مذهباً فى السعادة Eudaemonism فشاعت فكرة السعادة عند خلفائه من فلاسفة اليونان وإن اختلف مداوها عند كل منهم ، فتردد صداها عند أنصاف السقراطيين وأفلاطون وأرسطو ومدارس الأبيقورية والرواقية والشكاك ، وفى الفصول التالية مصداق ما نقول ؛ وهذه الحقائق الضخمة خليقة بأن نقف عندها لنقول كلمة فى تفسيرها :

جاء مذهب سقراط فى الأخلاق رجعاً لموقف السوفسطائية منها ، وكان كلاهما امتداداً لموقفهما من نظرية المعرفة ، وتفسير الخلاف بينهما يأتى ضوءاً على بعض وجوه النزاع الذى لا يزال قائماً بين طوائف التجريبيين والعقلين من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين :

موقف السوفسطائية من الأخلاق :

رفض السوفسطائية^(١) رأى الإيليين ومن ذهب مذهبهم فى رد المعرفة

(١) انظر فيها يل Stace, A Critical Hist. of Greek Thought p. 112 ff.

ويوسف كرم فى تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٧ و ٧٣ و ٩٣ .

إلى العقل دون الحس ، استناداً إلى أن الحس يخص صاحبه وأن العقل حظ مشترك بين جميع الناس ، وارتد السوفسطائية إلى رأى « ديمقريطس » + ٣٦١ ق م في إرجاع المعرفة إلى الإحساس ، ومذهب « هيرقليطس » في التغير المتصل ، وانتهوا من هذا إلى اعتبار الفرد مقياس الأشياء جميعاً — فيما قال أحد أعلامهم « پروتاجوراس » + ٤١٠ ق م فأصبحت الحقائق وليدة الإحساسات والانطباعات الذاتية ، وبطل القول بوجود حقيقة موضوعية مستقلة عن الفرد وظروفه ، وتعددت الحقائق تبعاً لتعدد مدركها والحالات التي تطرأ عليهم ، ومتى امتنع القول بوجود حق في ذاته أو باطل في ذاته ، أمكن أن يصدق النقيضان وأن يمتنع الخطأ !

ثم مدت السوفسطائية نطاق نظريتهم الأستمولوجية حتى شملت الأخلاق (والسياسة) فأصبح الفرد مقياس الخير والشر كما كان عندهم مقياس الصواب والخطأ ، وإذا كانت الحقائق في مجال المعرفة نسبية متغيرة ، وليست مطلقة ثابتة ، كانت القيم والمبادئ في مجال الأخلاق نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، وإذا أدت بنا هذه الحال إلى نوع من الفوضى ، اقتضيتنا الحكمة أن نؤثر في مجال العمل ما يبدو لنا نافعاً !

كان أساس الأخلاقية أن الفضيلة لا تصدر عن طبائع البشر تلقائية وإنما تنشأ عن صراع مع أهواء النفس وميولها ، وقد كان المذهب الأفلاطوني يقوم على أساس هذا المذهب الطبيعي ، ولكن السوفسطائية قد عارضوا بين الطبيعة البشرية ومقتضيات الشريعة الأخلاقية والاجتماعية وهذا ما أبان عنه أفلاطون في محاوره جورجياس Gorgias على أسان كاليكليس ، إذ بدت الطبيعة البشرية في نظرهم حشداً من الأهواء والشهوات ، من أجل هذا شرع الضعفاء والدهماء قوانين الأخلاق لقهر الطبيعة وكبح دوافعها ، فجاءت هذه القوانين متنافية مع طبائع البشر ،

ومتغيرة وفاقاً لتغير زمانها ومكانها وظروفها ، وجاز للقوى أن يتمرد عليها وأن يعصى حكمها استجابة لهواه ! والشواهد على تعارضها مع طبائع البشر كثيرة ، فإذا كانت العدالة تقضى أن يسيطر القوى على الضعيف ، وأن يذعن الضعيف لسيادته ، أبت قوانين الأخلاق أن تقر العدالة التي تسير طبائع البشر ! وإذا قضت طبيعتنا بأن نحمل الظلم أقبح من ارتكابه ، عكست قوانين الأخلاق هذا الوضع ، فامتدحت أولها وقبّخت من موقف الظالم ! وليست الفضائل التي تعارف عليها الناس إلا رذائل مقنّعة ، فتمجيد العفة مرجعه إلى العجز عن إشباع الشهوة ، وامتداح العدل مرده إلى القصور عن التفوق على الآخرين . . . وما ذلك إلا لأن المشرعين كانوا في مجتمع كثرت فيه الغلبة من الضعفاء الذين أرادوا بقوانين الأخلاق حماية مصالحهم الشخصية ، وتفادي الخضوع لسيطرة الأقوياء ! — هكذا بدا مذهب السوفسطائية في نظر القدماء ومن ذهب مذهبهم من المحدثين ، وسنعود إلى التعليق على هذا بعد .

مذهب سقراط :

وهكذا برّر هؤلاء السوفسطائية الظلم الذي كان آفة العصر ، فالتجبر الطبيعي عندهم يقتضى ترك العنان للرغبات والميول ، بل إشباعها بشجاعة ، وهذا ما لا يستطيعه عامة الناس ومن ثم بدا في نظرهم شراً رغبة منهم في إخفاء ضعفهم ، يُقعدهم الجبن عن إشباع رغباتهم ، فيمتدحون العفة والاعتدال . . . إلى آخر هذه المعاني التي أيدها جميع من سُموا باللائخلاقين فيما تلا ذلك من عصور ، وكان على سقراط لكي يقيم بناء الأخلاق الذي تدعى على يدهم ، أن يهدم نظريتهم في المعرفة أولاً ، حتى إذ وضح موقفه الاستمولوجي ، تيسر مدّ نطاقه إلى مجال الأخلاق ، ففصل بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وحرص على تحليل الألفاظ لتحديد معانيها وإيضاح دلالاتها ، فقوّت على السوفسطائية الاعتماد على

«اشترك الألفاظ ونعموض معانيها ، وصرح بأن ما يبدو للحواس من الأشياء هو أعراضها المحسوسة ، ولكن وراء هذه الأعراض تقوم حقيقتها أو ماهيتها ، وهي لا تدرك إلا عن طريق العقل الذى يستعين فى إدراك الماهيات باستقراء الجزئيات ، فانهى بهذا إلى الحقائق الثابتة المطلقة فى مجال المعرفة ، وكان منثنى فلسفة المعانى أو الماهيات التى تمثلت بعده عند أفلاطون وأرسطو .»

وطبق سقراط نظريته الإستمولوجية على مجال الأخلاق ، فجعل مهمته الرئيسية فى هدم النظرية السوفسطائية تحليل المفهومات الخلقية ، عساه أن يتوصل إلى فهم دقيق للمعانى الأخلاقية العامة التى تصدق فى كل زمان ومكان ، وكانت المحاورات التى كتبها أفلاطون فى بدء حياته - وهى التى تغلب عليها النزعة السقراطية - يشيع فيها البحث فى تعريف المفهومات الأخلاقية ، فمحاوره « شارميدس » Charmides تتوخى تعريف العفة أو الاعتدال temperance or moderation ومحاوره « ليسيس » Lysis تهتم بتعريف للصدقة ، ومحاوره « لانخس » تعنى بتعريف الشجاعة : . . الخ . وهكذا حلل دلالات المفهومات الأخلاقية حتى انتهى إلى تحديد معانيها الكلية التى تقال على الحالات الجزئية - فيما يروى عنه أرسطو فى كتاب « ما بعد الطبيعة »^(١) وكان موقف سقراط فى هذا الصدد أقرب إلى الأخلاق منه إلى العلم ، فيما يلاحظ رسل Russell - فإن سقراط نفسه يقول فى محاوره « الدفاع » : لا شأن لى قط بالتأمل فى الطبيعة المادية !

وكما انتهى سقراط بالعقل إلى الحقائق الثابتة فى مجال المعرفة ، توصل عن طريقه إلى القيم المطلقة فى مجال الأخلاق ، وبدأت الطبيعة البشرية فى نظره جسماً وعقلاً يسيطر على دوافع الحس ونزواته ، وليست مجرد حشد من الشهوات كما تصورهما السوفسطائية ، وإذا كانت قوانين الأخلاق تتعارض

(1) Calderwood, op. cit., p. 319

مع الجانب الحيواني في طبيعتنا ، فإنها تتمشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة ،
وهي شريعة العقل ومن هنا كانت عادلة ، وطاعتها احترام للعقل ،
وعصيانها خلاق بالعقاب ، إن لم يكن في دنيانا الحاضرة ففي حياتنا الأخرى ..

وكان السوفسطائية يقولون باللذة غاية لأفعال الإنسان ، اعتقاداً منهم
بأن الطبيعة البشرية لا تعدو أن تكون شهوة وهوى ، فقالوا : إن تكون
سعيداً متى خضعت لقانون ، فمن حقت أن تستخدم ذكائك في إشباع
شهواتك وتحقيق سعادتك ، وإن اقتضاك الحرص على مصلحتك أن تتخفى
وتتظاهر بالتقوى والاستقامة ! أما سقراط فقد رفض هذا الموقف بمرمته ،
ونهر من القول باللذة غاية لأفعالنا ، وطالب بالسعادة التي تقوم عنده في
سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، ورد الإنسان إلى حياة
الاعتدال ، ومتى عرف الإنسان ماهيته وأدرك خيره أنه لا محالة ، لأن
الفضيلة وليدة المعرفة ، فمتى عرفت الخير حرصت على فعله ، ومتى أدركت
الشر توخيت أن تتجنبه ، ولا يأتي الشر إلا من جهله — وهكذا بدت العلاقة
وثيقة بين الفضيلة والمعرفة ، وهي علاقة ميزت سقراط وأفلاطون ،
وكادت تشيع في الفكر اليوناني كله .

مباراة الأخلاقية بينه وبين السوفسطائية :

قلنا إن سقراط قد رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ
عامة تتخطى الزمان والمكان ، وأنه كان أول من توخى إيجاد مقياس
(Criterion or Standard) ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها ، وأنه أقام
موقفه على أنقاض الرأي السوفسطائي الذي جعل الأحكام الخلقية جزئية-
متغيرة ، ومقاييس الأخلاقية وليدة ظروفها وأحوالها ، فكيف تيسر له
هذا الموقف ؟

يجل أفلاطون في الكتاب الأول من جمهوريته محاوراً أدارها حول

موضوع العدالة^(١) ، وضمناها حقيقة هذا الموقف ، والمعروف أن المحدثين قد استندوا إلى طرائق النقد الباطن ووضعوا هذا الشرط من كتاب الجمهورية في مصنفات الشباب عند أفلاطون ، وتلك هي التي تغلب عليها النزعة السقراطية ، ومن هنا رجح الظن بأن هذه المحاور كانت تعبيراً صادقاً عن رأى سقراط .

وتدور المحاور بين سقراط وأخوين لأفلاطون أكبر منه في بيت ثرى. أرسقراطي هو « سيفالوس » Cyphalus وحضر المحاور معهم وساهم في الجدل في حقيقة العدالة سوفسطائى كهل هو « ثراسيماكوس » Thrasymachus وقد جرت المحاور على هذا النحو :

يسأل سقراط صاحب البيت عما يظن أنه يجنيه من وراء ثروته الطائلة ، فيقول مجيباً إنها تمكنه من أن يكون كريماً يعين المحتاج ، وأميناً لا تضطره الحاجة للخيانة ، وعادلاً لا يظلم مسوقاً بضغط الفاقة ، فيقف سقراط عند اللفظ الأخير ويأخذ في تحليل معنى العدالة ، ويدور الجدل حول حقيقتها وثراسيماكوس جالس ينصت في قلق بالغ حتى يقطع النقاش في احتجاج عنيف على العبث الصبياني الذي يسمعه ، وينحى باللائمة على سقراط الذي يقصر مهمته في الجدل على توجيه الأسئلة والتسلي بتنفيذ الإجابات التي يتلقاها عنها ، ثم يتقدم باقتراح يحدد به معنى العدالة ، فيقول إنها : لا تعدو أن تكون مصلحة الأقوى : (ومعنى هذا أن العدالة تدور مع القوة وجوداً وعدماً ، فيكون التصرف الواحد عدلاً متى حقق مصلحة لقوى ، وظلماً متى حقق مصلحة لضعيف ! وما يقال في العدالة يقال في غيرها من فضائل ، وبذلك تصبح القيم الأخلاقية نسبية متغيرة) واستند ثراسيماكوس في تأييد رأيه إلى القول بأن القوانين هي التي نحمي العدالة ، والقوانين من وضع الحكومة ، والحكومة تتوخى بنشر تعاليمها حماية مصالحها ، فالعدالة

(1) Plato, Republic Bk. I.

تختلف باختلاف نظام الحكم وتتغير بتغير أصحابه ، والحاكم لا يهتم برغايه
إلا كما يهتم الجزار بماشيته ، فإذا حرص على أن يسمنها جاء هذا من أجل
مصلحته آخر الأمر !

هذا الرأي يشر في مجال المعرفة والأخلاق والسياسة مشكلة رئيسية
أثارت منذ ذلك الوقت اهتمام الباحثين ، ولم تزل تحتل مكان الصدارة في
الفلسفة وهى : هل هناك معيار أو مقياس موضوعى ثابت يميز عن طريقة
بين الحق والباطل ، والخير والشر ، أم أن هذا المقياس ذاتى يقوم فى الإنسان
الذى يصدر أحكامه مسوقاً برغبته فى تحقيق مصلحته ؟

رفض سقراط رأى الذى تقدم به ثراسيا كوس ، فى سلسلة استفسارات
كشفت عن بطلانه ، منها أن الحكومة قد تخطئ فتسن قوانين تضر
بصالحها ، فهل يكون معنى العدالة فى هذه الحال إيقاع الضرر بالأقوى ؟
ثم إن الحكم لا يكون فى مصلحة الحكام وحدهم وإنما يكون فى خدمة
الشعب كذلك ، فإن الحاكم يتقاضى مرتبه من أجل الشعب ، فهل تكون
العدالة فى هذه الحال مصلحة القوى والضعيف معاً ؟ ويمضى سقراط فى
تفنيد رأى الذى تقدم به خصمه حتى تنتهى المحاوره باعترافه بأنه لم يتوصل
بعد إلى تحديد معنى العدالة ، ولكنه كان حريصاً على أن يثبت أن معنى
للعدالة لا يختلف باختلاف الأفراد ولا يتغير بتغير الظروف ، وتلك هى
المهمة التى نهض بها أفلاطون بعده ، فأثر أن يثبت هذا فى الدولة ، لأن من
الأسر فى أى شئ أن تراه مكبراً ، ومن هنا كانت مدينته الفاضلة
— أى جمهوريته — التى تمثلت فيها العدالة بأوسع معانيها ، وقد كانت فلسفة
الأخلاق عند اليونان عامة جزءاً من فلسفة السياسة ، ومن ثم عالجوا
الاثنين وكأنهما علم واحد ، وهكذا جاءت محاوره العدالة فى الجمهورية
عما كتبه أفلاطون فى شبابه متأثراً بتعاليم سقراط ، ثم جاءت تمة الجمهورية
فى عهد كهولته .

هذا هو النزاع الذى ثار قديماً بين سقراط وخصومه من السوفسطائية ، وهو لا يزال قائماً بين طوائف المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة ، وسرى كيف زادت القرون التى مرت به حدة وشدة وعنفاً !

فلسفة مطبقة فى حياة العملية :

فى تاريخ البشرية أفراد سمووا فوق الجانب الحيوانى فى طبائعهم ، فاستطاعوا أن يجعلوا حياتهم العملية صورة للمثل العليا التى دانوا بها ، وقد كان سقراط فى طبيعة هؤلاء ، إذ كانت سيرته العملية تطبيقاً دقيقاً لتعاليمه النظرية ، وناهيك برجل يُحاكم زوراً ، ويُسجن ظلماً ويدان عسفاً ، فإذا أغراه أتباعه بالفرار من سجنه حتى لا يموت ظلماً - وكانت رشوة حراس السجن فى ذلك الوقت كفيلاً بذلك - أبى فى عناد قائلاً : إن الفرار من الموت جبن وعصيان للقانون الذى ينبغى أن يطاع ! وكان الموت عنده - فيما أبان أفلاطون فى محاوره فيدون - مجرد انفصال للروح عن الجسم ، وهو شىء يتطلع إليه الفيلسوف ويرحب به لأنه يظهر روحه ويجرد نفسه من دنيا اللذات الحسية والشهوات البهيمية ، ويخلصه من عالم الحس الذى يعوقه عن إدراك الحقيقة ، فإذا أدين ظلماً تقدم - إيماناً منه بخلود الروح - لكأس السم الزعاف راضياً ، ونجرعها حتى التمسالة صبوراً شجاعاً !

كان سقراط من أنبل الناس خلقاً وأبسطهم حياة وأتقاهم سريرة ، فكان مع فقره لا يتقاضى أجراً على تثقيف الشباب كما كان يفعل معاصروه من السوفسطائية ، وكان يعلو بنفسه عن الخيرات الدنيوية ويستخف بالحاجات والرغبات التى تستعبد غيره من الناس^(١) ، لأنه كان مثلاً فى القدرة على ضبط نفسه والسيطرة على نزواته ورغباته ، ومن هنا كان تزهده - وإن جاء معتدلاً ، إذ كان الفيلسوف عنده لا يمتنع عن متع الدنيا

(1) Stace op. cit., p: 137 & 131

ومباهجها وإن وجب ألا يكون أسير لذاته أو عبد شهواته ، فكان يطعم ويشرب على قدر حاجته ، ولا يهتم بالخمر مع قدرته على الإسراف في شربها والاحتفاظ بوعيه ، وكان يعيش حياة هي أقرب ما تكون إلى الزهد والتقشف ، ولم يكن ذلك بغريب ، فإن الفيلسوف عنده لا يجوز له أن يهتم ببلذات الحب ومتع الملابس ونحوها من ألوان الزينة ، لأن عليه أن ينزع ما استطاع إلى التحرر من قيود جسمه ليتفرغ للروح — فيما يروى عنه أفلاطون في محاوره فيدون ، ولم يكن سقراط ليطمئن إلى مطالب الجسم وتزواته ، لأن الجسم عنده مصدر المتاعب ، تثنابه العلل والأمراض ، وتشيع فيه المخاوف والأوهام والشهوات ، وهو الذي يعوق القدرة على التفكير ويدفعنا إلى كسب المال وهذا يقضى بالناس إلى الحروب — كما اعتقد كارل ماركس فيما بعد — ويتكفل هذا بالقضاء على الفراغ الذي يتيح للفلسف ، ومتى تجرد الفيلسوف من علائق جسمه عاشت روحه بعد موته في نعيم مع الآلهة ، وإلا تقمصت بعد موت صاحبها جسم حيوان . . . (١) إلى آخر ما قاله في هذا الصدد :

ولا غرابة في أن تذكر تعاليمه النظرية ونحن بصدد الحديث عن حياته العملية ، فقد كان سقراط — كما قلنا من قبل — يتصرف بمقتضى مبادئه ، حتى ليتعذر على مؤرخه أن يجد في سيرته فجوة تفصل بين تفكيره النظري وسلوكه العملي !

تعقيب :

أما عن مذهب السوفسطائية فإن تصويره على النحو السالف الذكر لم يصادف قبولا عند بعض المحدثين وفي مقدمتهم هيجل — إذ يرون أن السوفسطائية قد حرصوا على رد القيم إلى الإنسان ، وجعلها متغيرة متطورة ،

(1) Bertrand Russell, History of western philosophy, p. 156 ff.

موقد ضاقوا بقيم الحق والخير في عصرهم ، فتزعدوا إلى هدمها ليمهدوا الطريق بذلك إلى بناء قيم أصبح وأسلم ، وكانوا بموقفهم يمثلون النزعة الإنسانية Humanism من ناحية ، وعصر التنوير Enlightenment في حياة الفكر اليوناني من ناحية أخرى .

ما موقفنا اليوم من سقراط ؟ ماذا نحصى عليه من مآخذ ونسجل له من مفاخر ؟ لقد رفض أرسطو رأيه في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، لأنه تجاهل أو نسي الجانب اللاعقل في طبائع البشر ، وتوهم أن أفعال الإنسان تجري وفاقاً لحكم العقل وحده ، ومتى توافرت معرفة العقل تحققت خيرية الأفعال ، مع أن أكثر الأفعال بأنها الناس مسوقين بالأهواء والانفعالات . وهي الجانب اللاناطق في الإنسان ، وهذا حق ، فالتجربة تشهد بأن الناس يدركون الخير ومع هذا يتصرفون عنه ، ويعرفون الشر ولا تحول معرفتهم له دون الإقبال عليه !

ولكن السبب في هذه الميزة أن سقراط قد تصور الناس على صورته ! . وكان - كما ألمعنا من قبل - فوق صفات الضعف التي تضاف إلى غيره من الناس ، ومن ثم استطاع أن يسيطر بعقله على نزواته وأهوائه^(٢) ، وأن يجعل سلوكه العملي صورة دقيقة من تفكيره النظري .

وترتب على توحيده بين الفضيلة والمعرفة أن أصبحت الفضيلة ممكنة بالتعلم ، شأنها شأن المعرفة ، وإن لم يكن تعلمها ميسوراً سهلاً كما هو الحال في الحساب مثلاً - لأنها تستند إلى الوراثة والبيئة ونحوها من عوامل - ومع هذا وقع سقراط في تناقض حين اعتبر الفضيلة والرياسة لا إراديتين ، بمعنى أن من عرف الخير أتاه على غير إرادة منه ، ومن أدرك الشر تفاداه لأن ارتكابه لا يكون إلا عن جهل ، ومع هذا صرح بأن الفضيلة يمكن أن نتعلم ؟ إنها إذن يمكن أن تبيء اختياراً !

(1) Stace, op. cit., p. 146 ff.

وإذا كان التوحيد بين الفضيلة والمعرفة قد ميز سقراط وكاد يشيع في الفكر اليوناني كله ، فإن المسيحية قد رفضت هذا الرأي ، ورأت أن القلب النقي الطاهر يمكن أن يوجد في الجاهل كما يوجد في العالم ، وهذا الخلاف بين الأخلاق اليونانية والمسيحية لا يزال قائما حتى يومنا الحاضر — فيما لاحظ برترند رسل من قبل^(١) .

وقد قيل بحق إن مشكلة علم الأخلاق مزدوجة ، وهي تتمثل في معرفة الخير ثم في طريقة فعله ، وقد اهتم سقراط بالمعرفة التي تنأدى إلى إدراك الخير ولكنه لم يوفق في إرشادنا إلى فعله ، وسرى عند البحث في مبدأ الواجب عند كائط أنه عكس الآية فاهتم بالإرادة وأغفل « تفصيل » البحث في إدراك الواجب .

والمؤرخ الذي يعرض لوزن التراث العقلي الذي خلقه سقراط في مجال الأخلاق ، لا يملك إلا أن يسجل له قدرته على إثارة مشكلات ضخمة لبشت تشغل أهل الفكر حتى أيامنا الحاضرة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه أراد أن يبنى الأخلاق على العقل ، فألغى بهذا رد الأخلاقية إلى سلطة خارجية تتمثل في الآلهة أو العرف أو غيرهما ، وحرص على أن يجعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة ، وأن يجعل مقياس الخيرية والشرية موضوعيا لا يتوقف على مصالح الناس وأمانهم ، ولا يتغير بتغير زمان ولا مكان ، وهذه وغيرها مما كان لسقراط فضل السبق إلى البحث فيه ، قد بقيت مثلرا للجدل عند المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة ، وإذا كان رجال الدين قد قنعوا من البحث في موضوعية القياس وذاتيته بإرجاعه إلى الله بمعنى أنه تعالى هو وحده الذي يحدد الخير ويميز بينه وبين الشر^(٢) ، إذا كان رجال الدين

(1) Russell, op. cit., p. 111.

(٢) بدأ هذا الموقف عند متأخري علماء اللاهوت في الغرب وأهل الساف في الإسلام ، ورفضه أفلاطون وكبريى وعامة الحنفيين من فلاسفة الغرب والمعتزلة في الإسلام وسنعود إلى بيان هذا في الفصل الأول من الباب السادس .

قد توصلوا إلى حل الإشكال على هذا النحو ، فإن المحدثين من الأخلاقيين لا يزالون على خلاف بين بصدد هذا الموضوع ، فالموقف السوفسطائي اعتنقه بعد تعديله أصحاب المذاهب الذاتية من الأخلاقيين (Subjectivism) بمختلف اتجاهاتهم التجريبية ، واتجاه سقراط احتضنه بعد تعديله أصحاب المذاهب الموضوعية : (Objectivism) (عقليون ومحدسيون) وازداد الخلاف في عصورنا الحديثة حدة وعنفا ، فإذا كان النزاع القديم قد خفف من حدته أن السوفسطائية كانوا ضعاف الإيمان بمبادئهم ، فإن خلفاءهم من المحدثين والمعاصرين على اقتناع كامل بصدق اتجاههم وضعف الرأي الذي يقول به خصومهم ، ويكفي أن نسوق مصداقا لكلامنا شاعرا واحدا من فيلسوف ردد الكثير من آراء السوفسطائية هو « نيتشه » + ١٩٠٠ Nietzsche فالسوفسطائية قديماً قالوا بأن الفضائل من وضع الضعفاء قصدوا بها إلى قهر الطبيعة وكبح شهواتها ومنع الأقوياء من السيطرة عليهم . . . إلى آخر ما ذكرناه عنهم ، فيقول نيتشه في التعبير عن هذه الحقيقة في كتابه « هكذا تكلم زرادشت » : حقاً لقد ضحكتم ملء شدي على هؤلاء الضعفاء الذين يحسبون وهماً أنهم أخيار بررة ، لا لسبب سوى لأنهم ضعفاء عجزوا تنقصهم برائن الأسود ! وإذا كان السوفسطائية قد أباحوا عصيان القوانين مع التخفي والتظاهر بالتقوى ، فقد كره نيتشه ذلك الضعف للسوبرمان الذي جمع فيه مثله العليا . . . ومنفى نيتشه بهذا العنف في إحياء الذاتية وإقرار الأنانية وتوكيد النسبية — على نحو ما سنعرف في الفصل الذي نعهده على نظرية التطور في الأخلاق :

ولعلنا نرى من هذا وأمثاله عند المحدثين أن الموقف السوفسطائي في جملته لم يكن بالسوء الذي بدا عند سقراط ، وصوره بعده أفلاطون وأرسطو ، ومن المؤرخين المحدثين من جعلهم رواد النزعة الإنسانية في حياة اليونان (Humanism) فهم الذين أكدوا فردية الإنسان وحرية واستقلال شخصيته.

«وإرجاع القيم إليه ، بحيث أصبح معيار التقييم evaluation في كل مجالاته ،
وهي نزعة عرفت في أوروبا في عصورها الحديثة وأحلتها من مفاخرها مكاناً
مرموقاً ، ولعل هذا يساعدنا على أن ننتصف هؤلاء السوفسطائية ممن
تجنتوا عليهم .

وبعد ، فقد حمل عبء التفكير الأخلاقي بعد سقراط تلامذته ، كان
أكبرهم أفلاطون ، ومن صغارهم من أنشأ مدارس تدعو كل منها لفكرة
تنحدر بها إلى سقراط ، يعيننا منها مدرستا الكلية والقورينائية ، فلنفرد
الفصل التالي لهاتين المدرستين .

مصادر الفصل :

إلى جانب المصادر المذكورة في هوامش الصفحات السالفة والمصادر
العامة المذكورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

- E. Zeller, Socrates and the Socratic Schools, Eng. Trans. 1868.
- A. Fouillée, La Philosophie de Socrate, 2 vols.
- G. Bastide, Les Moments Historiques de Socrate, 1938.
- J. Burnet, (1) Greek Philosophy, (Part 1) from Thales to Plato.
(2) Art. Socrates (in : Encyclopedia Britannica)
(3) Early Greek Philosophy.

الفصل الثاني

الأخلاق عند صغار السقراطيين

كيف تشعب مذهب سقراط إلى مذاهب - (١) نزعة الكلبيية : تعاليم الكلبيية -
النزعة الكلبيية في الإسكندرية - تعقيب - (٢) نزعة القورينائية - تعقيب

كيف تشعب مذهب سقراط إلى مذاهب :

احتلت الأخلاق مكان الصدارة في تفكير سقراط ، فجاهر بأن مزاوله الفضيلة هي الغاية من حياة الإنسان ، والتقت عند هذه الغاية وجهات النظر عند أتباعه ، وزاد هذا الوضع تألقاً سلوكه المثالي في حياته العملية ، فتطلعوا إلى الفضيلة وحاولوا أن يجدوا لها عند أستاذهم تفسيراً مقنعاً ، إن الاكتفاء بإرجاعها إلى المعرفة لا يشفي غليلاً ، ومن أجل هذا سلكوا إليها مسالك شتى ، واستنلوا في تبرير كل منها إلى مظهر من حياة أستاذهم الذي لم يترك وراءه أثراً مكتوباً ، ويعيننا الآن من وجوه الخلاف عند هؤلاء الأتباع اتجاهان متضادان وإن التقيا عند هدف واحد ، هما اتجاه « أنتستينز » + ٣٦٨ ق . م Antisthenes وأرستيبوس + ٣٦٦ ق . م Aristippus .

ذلك أن سقراط كان يتميز بالقدرة على ضبط نفسه والسيطرة على شهواته ، والتمسك بالحق والجر به ، وتوخي البساطة في العيش والحرص على دعوة الناس إلى الفضيلة ، فراقت هذه الناحية من حياته تلميذه « أنتستينز » فحول هذا الاتجاه إلى عزوف عن متع الحياة ومباهجها ، وإقبال على حياة الزهد والحرمان ، وأنشأ مدرسة تدعو إلى هذه النزعة ، هي مدرسة الكلبيية Cynics التي نسبت إلى المكان الذي عقدت فيه اجتماعاتها : وكانت السعادة تحتل مكان الصدارة من فلسفة سقراط ، فهي الباعث

على مزاوله الفضيلة ، بل هي الغاية القصوى التي تهدف إليها أفعال الإنسان ، فراقت هذه الفكرة تلميذه « أرسطوبوس » فحوّلها إلى انصراف عن حياة الزهد وإقبال على اللذات الحسية العاجلة ، وأنشأ مدرسة تبشر بهذه النزعة هي مدرسة القوريناثة Cyrenaics — التي نسبت إلى قرية قورينا في إقليم برقة في ليبيا وتسمى الآن بالشحات — عاش فيها أتباع المدرسة .

وما يشبه هذا يمكن أن يقال في مصير المذهب الأرسطاطاليسى على يد أتباعه — فيما سنعرف بعد — ذلك لأن المفكر العظيم تلتقى في ذهنه الحصب العميق حقائق متفرقة مختلفة ، فإذا قضى تشعب مذهبه على يد أتباعه إلى اتجاهات متباينة ، لأنهم يعجزون عن الإحاطة بتفكيره الضخم الشامخ المتكامل ، فيعتنق كل منهم جانبا من جوانبه المتشعبة ويمضى فيه إلى نهايته ، وبهذا يتفرق المذهب الأصيل الشامخ إلى مذاهب فرعية متباينة — فلنقف عند هذين الاتجاهين :

نزعة الكلبيين

تعالم الكلبيّة :

قلنا إن « أنتستينز » . تجاهل سقراط الفيلسوف ، وراقه من أستاذه سلوكه العملي ، وحرصه على التمسك برأيه مع الاستخفاف بآراء غيره ، واستقلاله بنفسه واستغنائه بحكمته عن خيرات الدنيا وطيباتها ، وكان شعاره . ألا يملك شيئا حتى لا يكون هو نفسه ميلا لأحد ! وكان — كأستاذه سقراط ، وعلى عكس زميله أرسطوبوس — لا يتقاضى على دروسه أجراً ، وينفر من الترف حتى كان يطرد المترفين من مدرسته بلسانه أو بعصاه !

وقال إن دفع الأذى يكون بالاستقامة والنبيل ، وليس بالعنف والفظاظة ، وفي ضوء هذا جاهر الكلية برياضة النفس على التحرر من متع الحياة ومباهجها ، ورأوا أن الفضيلة إنكار كامل لمتع الحياة ، وزهد مطلق في ملاذ العيش (absolute asceticism) ، وقع تام للذات وإماتة لشهواتها (Self-mortification) .

وكان سقراط يرى أن المعرفة لا تكون ذات قيمة عليا ما لم تكن معرفة خلقية ، فعلا الكلية في هذه الفكرة حتى احتقروا كل الفنون والعلوم ، وصرح « أنتستينز » بأن الفضيلة تكفي لتحقيق السعادة ، والفضيلة عنده عمل لا يفتقر إلى علم ! وقالوا إن الفضيلة تتحقق بالتجرد من الرغبات والتحرر من المطالب ، ومن هنا جاء نفورهم من الملكية ، حتى جعلوا التخلي عن الممتلكات الشخصية شرطا في الانضمام إلى جماعتهم ، وقنعوا بالإقامة في المعابد ونحوها من الأماكن العامة ، وحملوا العصا في أيديهم والجرباب على ظهورهم وراحوا يجوبون الشوارع طلبا لقوت يومهم !

وكان سقراط لا يقيم لآراء الناس وزنا ، اعتزا من برأيه الذي يتوصل إليه عن تفكير ونظر ، ففضى الكلية في هذا الاتجاه حتى احتقروا العرف الاجتماعي واستخفوا بالأوضاع المألوفة عند الناس ، وقالوا إن الفضيلة وحدها هي الخير ، والرذيلة وحدها هي الشر ، ولا شيء سواهما يمكن اعتباره خيرا أو شرا ، فأدى بهم هذا إلى « عدم الاكتراث » بخيرات الحياة Adia-phorism ، وأوصوا بعدم الاكتراث تجاه الثروة واللذة والراحة والملكية ونحوها من خيرات ، ورفضوا اعتبار الفقر أو المرض أو الموت أو العبودية شرا ، فإن العبد الرقيق متى حسن سلوكه كان في باطنه حرا ، والانتحار شر متى أقدم عليه صاحبه للتخلص مما سماه الناس شرا ، فإن أتاه صاحبه إظهارا لعدم اكتراثه بالحياة كان مشروعا^(١) !

(1) Cf. Stace, op. cit , p. 155 ff.

وحاربوا اللذة مؤثمين بأنستينز الذى قال : إنى لأوثر أن أصاب بالحنون على أن أشعر باللذة ! واقتدوا به فى الرجوع إلى الطبيعة وكراهية الترف والميل إلى حياة التقشف والحرمان :

وخلفه تلميذه « ديوجينز » + ٣٢٧ ق . م Diogenes وكان ابن رجل يشتغل بتبديل العملة ، فأراد هو أن يزيّف كل صنوف العملة الشائعة فى العالم — من عرف وعادات وتقاليد — ووطن العزم على أن يعيش كما يعيش الكلب فسمى باسمه — وإن كان مرد الاسم إلى المكان الذى عقدت فيه المدرسة اجتماعاتها كما قلنا من قبل — ونفر من الأوضاع الدينية والتقليدية فى عصره ، وعاش بدوّر متسولا كما يفعل فقراء الهنود ، واحتقر التعصب القومى ودعا إلى محبة الإنسانية — وهى نزعة سنراها مجسمة عند الرواقبة فيما بعد — ومال إلى التحرر من عبودية الرغبات أملا فى التخلص من قيود المخاوف ، وقيل إنه أمسك عن التنفس حتى فارق الحياة ! روى بلوتارك أنه قابل الإسكندر الأكبر حين همّ بغزو الفرس فتجاهل هذا العاهل الكبير ، فزاره الإسكندر وهو مُسْتَلْقٍ على الأرض تحت وهج الشمس ، وسأله الاسكندر عن حاجته ، فقال له : كل ما أريده هو أن تبعد قليلا حتى لا تحجب عنى ضوء الشمس ! ولما انصرف الإسكندر قال لأتباعه وهم يضحكون ساخرين من هذا الفيلسوف : لو لم أكن الإسكندر لتمنيت أن أكون ديوجينز ! (١)

النزعة الكلبية فى الإسكندرية :

وفى الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد شاعت النزعة الكلبية فى الإسكندرية . وبدأت فى صورة تحقير للممتلكات المادية ، واعتقاد بأن

(١) مات مع الإسكندر فى يوم واحد ، أولها فى التمتع من عمره ، والثانى فى الثالثة والثلاثين من عمره !

السعادة تقوم في بساطة العيش التي تتمثل في خشونة الطعام واللباس ، والاستخفاف بالشعور بالحزن عند الكوارث ، حتى حين يفجع الأب في ابنه أو الصديق في صديقه . . . ومع هذا كان الكلبي يرحب بالصدقات يتلقاها من الأغنياء دون أن يحمد لهم صنيعهم ، يقول « تيلس » Teles إنه يأخذ الصدقة أخذ الشجاع الذي لا يذل ولا يتنزل بنفسه ولا يستدر بشكواه عطفاً ! وهكذا أصبحت النزعة الكلية الشعبية تبيح التسول والتمتع بطيبات الرزق مع الشعور بعدم الاهتمام بها ، جاءت أو غابت ! وكانت الكلية في جملتها نزعة عملية يزاوها صاحبها عملياً أكثر منها : مذهباً فلسفياً يدين به ، وفي ضوء هذا تفهم سيرة أتباعها جميعاً .

تقيب :

كانت فلسفة الكلية تشارك في الدعوة إلى الرجوع إلى الطبيعة والانصراف عن الحضارة المعقدة التي نشأت في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد ، وقد كان « أنتستينز » موضع احتقار من أفلاطون وأرسطو اللذين عبرا عن المثل اليوناني الأعلى في اعتبار العقل هبة إلهية ، والقول بأن التفكير يسمو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وأن النظر العقلي الخالص هو الذي يسلم صاحبه إلى السعادة القصوى ، ومن أجل هذا كان طبيعياً أن يشعر كلاهما باحتقار هذا الكلبي ، حتى وصفه أولها ببلادة العقل ووصفه ثانيهما بالفظاظة والحمق .

والواقع أن « أنتستينز » قد شوه مذهب سقراط بالمغالاة في تصوير الجانب الذي راقه منه - على النحو الذي أسلفناه - بل انتهى هذا الغلو في بعض الحالات إلى عكس الرأي الذي دان به سقراط ، فإذا كان سقراط قد حرص عند تفنيد دعاوى السوفسطائية على إقامة العلم على الماهيات ، فإن تلميذه ذهب إلى إنكار الماهية الكلية ومن ثم انتهى إلى استحالة الحكم وامتناع الخطأ ! وكان طبيعياً بعد هذا أن يعلن احتقاره للنظر العقلي المجرد .

وإذا كان سقراط قد وحد بين الفضيلة والمعرفة ورأى أن كليهما يمكن تعليمها ، فإن تلميذه يصرح بأن الفضيلة تبدو في أفعال الإنسان وهذه لا تعلم وإنما تجيء بالإنسان والتدريب .

وقد رأى سقراط في القورينائية والكلبية — ما رآه فولتير في « روسو » — وأشباع نزعتهم الطبيعية في بعض مراحل حياته — وهو أن الحضارة برغم عيوبها الكثيرة كنز ثمين لا يجوز أن يعدل عنه الإنسان إلى حياة البساطة الأولية .

والنزعة الخلقية التي استمسك بها الكلبيّة تثير الكثير من وجوه النقد ، فهي لا ترضى الأغنياء الذين يعتقدون أن آلام الفقراء مجرد أوهام ، ولا تقنع هؤلاء الذين اندمجوا في زمرة الفقراء وحاولوا أن يحتقروا رجل الأعمال الناجح ، ولا نظنها ترضى حتى أصحابها المنافقين الذين حاولوا إقناع أنفسهم بالاستخفاف بالصدقات التي يتلقونها — فيما يقول رسل^(١) .

والرأى عندنا أن العزوف عن متع الحياة جملة وتفصيلا ، ومزاولة الزهد وتوخي حياة الحرمان انحراف لا يستقيم مع طبائع البشر ، وإثارة الجرب بين الجانب الناطق والجانب الحيواني الحاس في طبيعتنا ضلال ينتهي بفقدان توازن الإنسان وتدمير شخصيته وانهار تكاملها — كما سنعرف ببشيء من التفصيل عند تعليقنا على مذاهب المتزمتين من الأخلاقيين (rigorists) ونرى الوضع الصحيح في الكلمة الأخيرة التي اختتمنا بها هذا الكتاب .

ولعل هذا الانحراف عن مقتضيات الطبيعة البشرية هو الذي أدى بالكلبية أواخر عهدهم إلى الانصراف عن حياة الزهد إلى طلب اللذة ، والإمعان في مباشرتها علانية أمام الناس في غير استحياء ، والتجربة تشهد بأن الانتقال من الإفراط في نزعة إلى الإفراط في نزعة مضادة لها ، أيسر على

(1) Cf. Bertrand Russell, op. cit., p. 254-5.

الإنسان من أن ينتقل من حال الاعتدال إلى حال الإفراط في كلتا النزعتين المتضادتين ! وهكذا يسهل على السكير المدمن أن يتصوف ، ولا يسهل على الإنسان المعتدل أن يكون سكيراً مدمناً أو صوفياً زاهداً !

ومع هذا فإن في مذهب الكلية أصالة لا سبيل إلى تجاهلها ، فالتطرف في مزاوله الفضيلة شيمة لا تتيسر لكل إنسان ، ولا سيما متى كانت في عالم تسوده بلبلة الفكر والخلل الخلق ، وقد أثبت المؤرخون أن أظهر جوانب المذهب الكلبي قد انتقل إلى الرواقية ، حتى قيل إن هؤلاء ، مع الشهرة التي تهيأت لهم في التاريخ والنفوذ الذي كان لهم على مجرى الفكر في الغرب والشرق ، قد أحيوا المذهب الكلبي معدلاً ، ولم يبدعوا في مجال الأخلاق جديداً يستحق الذكر !

وأثبت مؤرخو الفكر أن المذهب الرواقي كان بالغ التأثير في تطور التفكير الغربي ولا سيما عند ديكارت وكانط ، إلى جانب تأثيره في التصوف والعمل في الإسلام - وسنعود إلى بيان هذا بعد - فإذا صبح هذا جاز أن نسجل للكلية أثراً غير مباشر على تطور التفكير غرباً وشرقاً .

بقي أن نشير إلى أن النزعة الكلية أقرب ما تكون إلى روح العصر الهلينستي حين بدا العالم في نظر الفلاسفة شراً ، فمالوا إلى « الانسحاب » منه والابتعاد عن خبائره ، والانطواء على نفوسهم للبحث في خباياها عن السعادة الحقيقية ، وسنعود إلى بيان هذه الروح الانسحابية بشيء من التفصيل عندما نعرض للبحث في مدارس العصر الهلينستي ، وحسبنا الآن أن نقول في ختام حديثنا عن الكلية إن نزعتهم لا تلائم إنساناً طموحاً جياشاً بالحياة ، ولكنها ترضى الذين نزلت بهم المحن فحطمت نفوسهم وأفقدتهم حرارة الحياة ، ومن المحقق أنها لا تشجع على قيام فن أو علم أو أي وجه من وجوه النشاط النافع ؛ إلا مجرد الاحتجاج على ما يواجه الإنسان من شرور - فيما لاحظ جبرتراند رسل من قبل .

نزعة القوريناثة

كان سقراط يرى أن الفضائل (من عفة ورحمة وإحسان : . . .) تفيض عن المعرفة ، ومن هنا كانت الحكمة عنده رأس الفضائل ، وانفقت جميع المدارس السقراطية على أن الحكمة خير ما يملك الإنسان ، وأن خير صنوف الحكمة يقوم في معرفة الخير ، وعند هذا ينتهى اتفاق هذه المدارس ؛ وقد أشرنا إلى موقف مؤسسى الكلية والرواقية من مذهب سقراط ، وقلنا إنهما اتفقا - مع ما أسلفنا من تقدير الحكمة - على الاستخفاف بالنظر العقلى المجرد ، والاهتمام بالتفكير الذى يخدم الأخلاق ، والمعنا إلى أن « أرسطوبوس » قد راقته فكرة السعادة في مذهب أستاذه فأقام عليها مذهبه ، وكان سقراط قد أوصى بالفضيلة - فيما تؤكد بعض الروايات التى وصلت إلينا عنه - من أجل ما يترتب عليها من وجوه النفع ، إذ قال إن الفضيلة هى الطريق إلى السعادة والسعادة هى الباعث على الفضيلة ! ومع هذا أوصى بالحرص على أداء الواجب لذاته ، وليس من أجل ما يترتب عليه من منافع ، إذ يقول إن الأمانة تجاب لصاحبها مغام ، ومع هذا فإن من واجب الإنسان أن يلتزم الأمانة حتى ولو لم تفيض به إلى منافع ؛ ويعترف مؤرخو سقراط بأنه لم يكن في هذه النقطة واضحاً متسقاً ، ومع هذا يقولون إنه لم يجد أساساً الأخلاقية خيراً من فكرة السعادة ، وهذا هو الجانب الذى سار فيه « أرسطوبوس » حتى نهايته مغمضاً عينيه عن كل اعتبار آخر فأوجب ألا يأتى الإنسان فعلاً إلا طمعاً في تحقيق لذة أو تفادياً للألم ، حتى إذا أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقائنا أو ضحيينا بحياتنا في سبيل الاستجابة لتعاليم قادتنا ، ومن هنا بدا له أن الناس على اتفاق في أن اللذة هى الخير الأقصى ؛ وأن قيمة الفلسفة تقوم في أنها تهدي أصحابها إلى اختيار أحسن

الذات ؛ وعلى الإنسان أن يستمتع بالذات دون أن يأذن لها باستعباده ،
ولما كان الشائع بين دعاة المنفعة قديما - بل حتى حديثا - هو التوحيد بين
المنفعة واللذة والسعادة ، فقد استند إلى القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة
هني المنفعة وجاهر بالدعوة إلى اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان ، ولم يكن
هذا غريبا على مفكر شكل عقليته « پروتاجوراس » وأقرانه من
السوفسطائية ، وهؤلاء كما عرفنا قد أنكروا موضوعية الحقيقة وجعلوا كل
فرد قانون نفسه ، وردوا القيم إلى الإنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه
قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته ، وقالوا باللذة غاية للحياة ، وتفاعلت
هذه الأفكار في عقل أرسطهوس مع ما فهم مما تلقاه من تعاليم أستاذه عن
السعادة ، وعندئذ انتهى إلى إقامة الأخلاق على وجدان اللذة ، وجاهر
بأن اللذة هي الخير الأقصى ، وهي غاية الحياة ومقياس القيم ومقياس الأحكام
الحلقية ، وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن نستحي من إروائها
أو نتردد في إرضائها ، وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة
بإشباعها ، وجب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة ،
بل زاد فتصور اللذة حسية عاجلة ، وأصبح المثل الأعلى عنده قائما في إرواء
ظمئها حاضرا دون الأسف على ما فات ولا القلق توقعا لما هو آت ، وهذا
يقتضي الحرص على إشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها مخافة أن
يترتب على هذا قلق يشوش صفاء الشعور بها ! بل زاد فطبق مثله الأعلى
في حياته ، وكانت صديقته المستهتر « لايس » Laïs رمزاً للشهوة التي
كانت عنده موضع تقدير وإكبار . . . !

وهكذا أنكر القورينائية لذات العقل والروح واقتصروا على القول بأن
اللذة الحسية العاجلة خير أقصى ، وما عاق إرواءها شر محض .

ولكن نظرهم إلى الحكيم قد خففت من حدة مذهبهم ، إذ قالوا إن
الإغراق في طلب اللذة يفضي بصاحبه إلى الألم ويجلب له الحزن ، والحكيم

هو الذى يتزوى فى طلب لذاته ويتدبر نتائجها ، ومن ثم يضبط رغباته .
ويسيطر على شهواته ، ويؤثر إشباع بعضها وإرجاء بعضها الآخر وفاقا
لما يتوقعه من نتائج وآثار ، وبهذا يظل سيد نفسه ، من هنا صرح
أرسطوس بأنه يملك لا يئس (الشهوة) ولا يخضع لاستعبادها إلا بإرادته !

وفى أواخر عهدهم وضح العدول عن البهيمية التى استغرقت الكثير منهم ،
فأعلن بعضهم رأسه من وجود المتع الإيجابية ، والتمسوا اللذة فى مجرد تفادى
الألم ، ولا يتيسر هذا إلا بكبح الشهوة والكف عن إرواء اللذة ، ومتى تحقق
هذا افتقدت الحياة بهجتها ، وجاز الخلاص منها بالانتحار ! إلى هذا انتهى
« هجسياس » Hegesias الذى سعى بالناس صبح بالموت ، وتابعه فى دعوته
الكثيرون حتى فشا الانتحار فخشى الملك بطلميوس استفحال هذه الدعوة
فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته ! بل ظهر من هؤلاء القورينائية أمثال
« انيسريس » Anieceris ممن قالوا إن الحكيم من يضحي بنفسه فى سبيل
أصدقائه وأفراد أسرته ! فتجاوزوا بهذا لذات الحس إلى لذات العقل ،
وهكذا تطور مذهب اللذة على يد أتباعه ، حتى انتهى إلى عزوف عن
اللذة ، يقترن عند البعض بالتماس السعادة السلبية فى الهرب من الألم ،
ويجىء عند البعض الآخر مصحوباً بتقدير للحكيم الذى يتذوق لذات العقل
ويضحي فى سبيلها . . . ولعل مرد العدول عن المذهب إلى أنه انحراف
لا يتمشى مع طبائع البشر ، ولا يتسق مع مقتضيات الحياة الاجتماعية .

نقيب :

تساوت اللذات كيفاً واختلفت ديمومة وشدة فى نظر جمهرة القورينائية ،
وأصبح إرواء الشهوة مطلب الإنسان ، وأيسر ما يقال نقداً لهذه الدعوة إن
الحيوان إذا كان ينساق بفطرته إلى طلب لذته وإرواء شهوته ، لما جاز أن يقام
مذهب أخلاقى للدعوة إلى ما تتكفل فطرة الإنسان الحيوان بطلبه ، بل إن

أرسطو نفسه لم يستطع أن يستبعد العقل من نطاق سلوكه ، فاستعان به على المفاضلة بين اللذات ، ومن ثم أوصى بما جاء منها هادئاً ثابتاً واختير بحلق وسهارة (١) : وصرح تلميذه « تيودورس » Theodorus بأنها ليست مجرد إحساس منعزل عن غيره من اعتبارات ، وإنما هي حالة من البهجة الدائمة ، وعلى هذا النحو سار بعض أعلام القورينائية الذين نفروا من حدة الدعوة وفضاظتها وارتدوا إلى العقل واطمأنوا إلى حكمه .

وأغرب ما في هذه الدعوة أن ينحدر بها أصحابها إلى سقراط الذي كان أخص ما يميزه القدرة على ضبط نفسه والتحكم في أهوائه وشهواته ! من هنا كان طبيعياً أن يكون أرسطو موضع اجتهاد من أمثال أرسطو الذي جعل النظر العقلي المجرد أشرف من التفكير الذي يسخر لخدمة غايات عملية — كما قلنا في تعقيبنا على الكابية ، وعندما يعرض أرسطو لإبطال مذهب اللذة يغفل الإشارة إلى أرسطو لأنه كان في رأيه من السوفسطائية ، ويناقش أكبر دعائها في رأيه وهو إيدكسوس Eudoxus زميله وصديقه — كما سنشير بعد .

لا نريد أن نطيل في مناقشة هذه الدعوة ، فقد تردد القول باللذة غاية لحياة الإنسان ومعياراً لأحكامه الخلقية عند الأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة حديثاً ، وفي تعقيبنا عليهما معاً ما يغنيننا عن الإطالة في نقد هذا الاتجاه الآن .

(1) Encyclopedia Britannica, Art. Ethics

مصادر الفصل :

مصادر عن الكلية والقورينائية : إلى جانب المصادر العامة المذكورة

في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على ما يلي :

E. Zeller, Socrates and the Socratic Schools

Windelband, Hist. of Ancient Philosophy

Th. Gomperz, The Greek Thinkers, Vol. 11.

W. Stace, A Critical Hist. of Greek Philos, p. 155 ff.

T.C. Finlayson, Essays, Addresses & Lyrical translations

H. Sidgwick, (1) Hist. of Ethics, p. 31-35 & 84 — 5

وفي ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ص ١٠٦ — ١١١ ، ١٧١

Art. Cynics by R. M. Wenley & art. Cyrenaics by F.M.

Stawell (in Encyclopaedia of Religion & Ethics)

J. Watson Hedonistic Theories

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ص ٤٠ — ٤٩

الفصل الثالث

الفلسفة الخلقية عند أفلاطون

تطور المذهب السقراطي عند أفلاطون - الخير والوجود
عند أفلاطون - الخير الأسمى في فلسفته - نعتيب .

قلنا إن سقراط كان نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات التفكير الخلقى اليونانى الذى تلاه ، وتبعنا مذهبهم عند أنصاف السقراطيين ، ونريد الآن أن نسائر التطور الذى أدرك نواة المذهب السقراطي حتى أصبحت زهرة فى مذهب أفلاطون وثمره فى مذهب أرسطو - فيما يقول سدجويك ، فإن الجانب الأخلاقى فى نظرية المثل يرتد من غير شك إلى تعاليم سقراط .

تطور المذهب السقراطي عند أفلاطون :

سائر أفلاطون أستاذه فى موقفه من اتجاه السوفسطائية إبستمولوجيا وأخلاقياً ، فقد ردوا المعرفة إلى الحس فأطاحوا بالحقائق الثابتة فى مجال المعرفة وأبطالوا القول بالمبادئ المطلقة فى مجال الأخلاق ، وترتب على هذا القضاء على موضوعية الحقائق والقيم جميعاً ، لأن هذه تتوقف عندهم على وجدانات الإنسان ومشاعره ، ومن ثم يتعذر إقامة قانون كلى عام للأخلاق - كما قلنا من قبل - فعرض أفلاطون للبحث فى المعرفة من كل وجوهها ، وانتهى إلى القول بأن وراء إدراك عوارض الأشياء والمعرفة الظنية بالمحسوسات تقوم الماهيات المتحققة فى الأشياء ، والماهيات المفارقة للمادة وهى المثل ideas وهى عنده مبادئ المعرفة ومعايير الأحكام ، والخير أسمى المثل وهو مصدر الوجود والكمال ، فخالف سقراط من حيث إنه تجاوز الماهيات المتحققة فى المحسوسات إلى ما سماه بالمثل .

وهكذا قضى أفلاطون على نسبية الحقائق في مجال المعرفة والقيم في مجال الأخلاق ، وأبطل رد الخيرية إلى اللذة ، فلم تصبح الفضيلة قائمة في لذة الفرد . كما زعم السوفسطائية والقورينائية بعدهم ، وإلا استحال التمييز بين الخير والشر لأن الفعل الواحد قد يسبب لفرد لذة ولآخر ألماً ، وحاول أفلاطون . كما حاول أستاذه أن يحدد الشروط التي تقتضيها إقامة مقياس أخلاقي . موضوعي لا يختلف باختلاف الأفراد ولا يتغير بتغير الزمان والمكان .

ورأينا كيف أقام السوفسطائية الأخلاقية على الوجدان ، وهو يتغير . بتغير الأفراد ، بل قد يتغير عند الفرد الواحد بتغير الظروف التي تكتنفه ، ولكن أفلاطون قد صرح بأننا إن أردنا أن نقيم قانوناً أخلاقياً وجب أن نتوخى جعله قانوناً عاماً ملزماً للناس في كل زمان ومكان ، ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على أسس جانب مشترك في طبائع البشر ، ونعني به العقل — وسنرى كيف شاركه أرسطو هذا الرأي بعد .

وزاد أفلاطون — وهو بصدد إبطال الموقف السوفسطائي — فرفض أن تهدف الأفعال الخلقية إلى غاية تقوم بخارجها — أي في نتائجها وآثارها — وألح في القول بأن الفعل الخلقى يتضمن جزاءه في باطنه ، ويحمل في ذاته مبررات فعله ، وقيمه باطنية ذاتية بمعنى أن الإنسان الفاضل لا يقدم على الفعل الخير رغبة في تحقيق لذة أو جاب منفعة ، وإنما يأتيه لذاته باعتباره غاية في نفسه ، فقضى بهذا على رأى السوفسطائية الذين وضعوا غاية الأخلاقية خارجها ، ورهنوا الخيرية باللذة التي تنجم عنها .

الخبر والوجود عند أفلاطون :

ولكن فلسفة أفلاطون وإن كانت تنصب أصلاً على الوجود كله فإن الغرض الأقصى من وراء تأملاته الفلسفية كان يقوم في « الخير » الذي يدرك باعتباره أساس الوجود والمعرفة على السواء ، وبهذا تتوحد ماهية

الوجود مع غايته ، وتتحدد جملة الأشياء الصورية مع علتها الغائية - إذا استخدمنا اصطلاح أرسطو الذى جاء بعد ذلك ، ومرجع هذا كله إلى تطبيق منهج سقراط على شئون الإنسان ، إذ أن كل نشاط عقلى يهدف إلى تحقيق غاية ، وكذلك الحال فى الصناعات والعمال ، بمقدار حظهم من تحقيق غاياتهم يكون حظهم من الاسم الذى يطلق عليهم ، فالنقاش الذى يعجز عن النقش لا يكون نقاشاً ، ويكون الحاكم - فيما قال سقراط - هو الذى بالضرورة الذى يحقق الخير والرفاهية لشعبه ، فإن أخطأه التوفيق سلبناه صفة الحاكم ، والعين التى لا تحقق غايتها بروية المراتب تفتقد ماهيتها ، وهكذا إذا نحن تصورنا الكون كله مجموعة وسائل تهدف إلى غايات عرفنا كيف سلم أفلاطون بأن جميع الموجودات تحقق « مثالها » بالقياس إلى أنها تحقق غايتها أو خيرها الذى هيئت له ، ولكن هذه الغاية لا تكون خيراً حقيقياً إلا بمقدار اتصالها بغاية المجموع القصوى أو خيره الأسمى ، فالإنسان كصورة مصغرة للكون لا يسعه أن يصيب خيراً أو يكون له وجود إلا متى كان مستمداً من خير العالم ووجوده .

وهكذا لم يبتعد أفلاطون عن تحديد سقراط للفلسفة بأنها دراسة الخير الإنسانى ، وإن كان قد تعمقه حتى أدخل البحث فيه فى دراسة الوجود وهو ما نفر منه سقراط ، وإن كان قد انتهى - رغم انصرافه عن علم الطبيعة - إلى تفسير الوجود تفسيراً غائياً بمعنى أن الحكمة الإلهية قد هيأت كل أجزائه بحيث يهدف فى نظام إلى تحقيق غاية إلهية ، وقد حاول أفلاطون أن يوفق بين هذه الغاية وبين الخير الذى ينشده سقراط (١) .

الخبر الأقصى فى فلسفته :

يعرض أفلاطون للبحث فى الخير الأقصى ، وكان سقراط قد ذهب إلى أن الخير هو السعادة التى اعتبرها غاية كل فعل أخلاقى ، وجاء

(١) Sidgwick, op. cit. p. 35 ff.

أفلاطون فشارك أستاذه في رفض الموقف السوفسطائي في التوحيد بين الفضيلة واللذة الفردية ، واعتناق فكرته عن السعادة : وإن جاهر بأن السعادة تقترن بالعدالة — فكيف تتحقق العدالة عنده ؟

في النفس قوى ثلاث هي القوة الناطقة والشهوانية والغضبية ، وتديرها ثلاث فضائل هي على التوالي : الحكمة والعفة والشجاعة ، والأولى أسمائها وأكرمها ، والحكيم هو الذي يلزم الاعتدال ويتمسك بالعفة ويزهد في اللذة ، ومتى خضعت الشهوية للغضبية وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة ، والسعادة عنده تقترن بهذه العدالة ، والعاقل سعيد وإن أصابته المحن ونزلت به الكوارث ونحلت حياته من اللذات والمتع ، وهذه السعادة عنده هي الخير الأقصى (١) .

ومن هنا نرى فداحة الخطأ الذي وقع فيه بعض مؤرخيه حين خلطوا بينه وبين المحدثين من أتباع مذهب المنفعة العامة ، بحجة أن كليهما جعل السعادة الغاية القصوى من الأفعال الإنسانية ، مع أن أفلاطون لو أدرك هؤلاء النفعيين — الذين شغلوا القرن الماضي — لهاجم فكرتهم ورآها شبيهة بفكرة السوفسطائية الذين جعلوا اللذة غاية كل فعل فاضل ، ولا عبرة بأن تكون لذة السوفسطائية فردية ولذة « مل » جماعية ، فكلتا النظريتين تؤسس الأخلاقية على الوجدان دون العقل ، ومن ثم تضع غاية الأخلاقية خارجها ، وما يسميه « مل » بالسعادة خلقى بأن يسميه أفلاطون باللذة ، وهي إشباع رغبات — نبيلة كانت أو خسيصة — ومن ثم لا تكون مقوماً من مقومات السعادة ، فإن العادل عند أفلاطون قد تصيبه المحن وينزل به الفقر وتخلو حياته من اللذات والمتع ، ومع هذا يظل سعيداً موفوراً بالسعادة !

ويبدو الخير عند أفلاطون في صورتين متعارضتين ، تحاول كلتاهما أن تتسود الأخرى ، وإن كانت الغلبة للأولى منهما ، وموئداها أن الوجود

(1) Stace, op. cit., p. 220—1

الخطيئ لا يكون لغير المثل ، أما المحسوسات فمجرد أشباح للمثل . صيغت على نمطها ، وهي مفارقة للمادة ... وعلى الإنسان أن يتشبه بها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فيتحرر من علائق جسمه وقيوده ؛ إن أفلاطون يعرض (في محاورته فيدروس وفيدون وفي كتاب الجمهورية) لإقامة العلاقات الوثيقة بين الأخلاق وما بعد الطبيعة ، فالتباين القائم بين العالم المحسوس والعالم المعقول قد تحول عنده إلى تقابل في القيم ، بمعنى أن المادة (أو الجسم) أضحت مبدأ كل شر ، والعقل أصبح أساس كل خير ، وحياة الإنسان فيما قال سقراط ممارسة للموت ، ومن هذا وجب أن يعمل الإنسان على استئصال شهواته وبؤاد رغباته وأهوائه وتحرير نفسه من قيود الجسم ، وليس أدل على هذا من أسطورة الكهف التي رواها في مستهل الباب السابع في الجمهورية ، وفيه صور قوماً قضوا طفولتهم موثقين بالسلاسل في كهف - هو رمز للعالم المحسوس - وكانت وجوههم إلى داخل الكهف بحيث لا يرون إلا ما يواجههم ، من ضوء نار وأشباح أفراد أو أشياء تمر خلفهم - فيحسبونها أعياناً حقيقية ، وهذا رمز للمعرفة الحسية - فإذا تخلصوا من الكهف تيسر لهم أن يعرفوا النور معرفة مباشرة (وهو مثال الخير الذي أشرنا إلى أنه أسمى المثل جميعاً) . وهكذا أراد للنفس أن تتخلص من سجنها وهو الجسم ، ولا يكون هذا إلا بؤاد الرغبات وإماتة الأهواء والانصراف عن اللذات والإقبال على حياة الزهد والحرمان ، وهكذا بدا عالم الحس شراكله ، واقتضت حياة للفضيلة الانصراف من عالم الحس وشؤونه إلى هدوء التأمل الفلسفي ، وإذا صح هذا كانت الفلسفة - أي معرفة المثل - هي المقوم الوحيد للخير الأقصى .

ولكن للمثل من ناحية أخرى نسخاً في عالم الحس ، فالأشياء أشباح للمثل ونسخ منها ، وفيها يتجلى عالم المثال ويتكشف ، وبهذا لا يخلو عالم الحس من كل خير ، ومن هنا بدا أفلاطون في بعض محاوراته لبنا بشأن اللذة

فتحدث في محاوره فيلابوس عن اللذة وصلتها بالخير ، ولم يعتبرها شراً لأنها إن خلت من الألم كانت خيراً ، وإن كان الراجح إنه أراد باللذة في هذه المحاوره الاغتباط بالحكمة وليس اللذة الحسية التي جاهد في إبطالها ، وبهذا لا يكون بين الصورتين تعارض يمكن أن يوصف بالتناقض (١) .

وكان من أثر هذا - على أى حال - أن أفلاطون لم يرحب بالاعتزال من أجل التفلسف ، ولم يحتضن الدعوة إلى النفعية الحسية كما فعل غيره ، ولعله بقى أميناً للمثل اليوناني الأعلى لحياة الإنسان ، وهو الذي يوجب العمل على تنمية قوى الإنسان في اعتدال يمنع من طغيان إحداها على الأخرى ، وترتب على هذا أيضاً أن الخير الأقصى يبدو أولاً في معرفة المثل في ذاته - وهذه هي الفلسفة - ثم في تأمل المثل وهي تكشف عن نفسها في عالم الحس ، مع حب وتقدير لكل ما هو جميل ومتسق ، ثم في التزود بالعلوم والفنون ، ثم في التمتع بلذات الحس البريئة النقية مع استبعاد الدفء الحسيس منها (٢) .

بقى أن نقول إن القدماء عامة قد اعتبروا الأخلاق جزءاً من السياسة ، تدبر الأولى سلوك الفرد ، وتدبر الثانية حكم المجتمع الذي ينتمى إليه الفرد ، ومن أجل هذا اتصلت الفلسفة السياسية الأفلاطونية - كما بدت في « الجمهورية » و « النواميس » و « السيامي » بمذهبه عامة حتى كوننا كلا

(١) ذهب Stace إلى أن هاتين الصورتين المتضادتين بينهما صراع يهدف كل منهما إلى أن يسود الآخر ، ويقول مدجويك إن أفلاطون قد تذبذب في رأيه ، كان يؤكد في محاوره يروتاجوراس أن اللذة هي الخير ثم تحول أول الأمر إلى رأى متطرف مضاد لذلك ، فأفكر في محاورته فيدون وجورجياس أن تكون اللذة خيراً ، وعاد في الجمهورية فأكد أن الرجل الخير - الفيلسوف - هو وحده الذي يتمتع باللذة الحقيقية بينما يتفق الرجل الحسى حياته مذنباً بين ألم الرغبة وحالة الخلو من الألم ، وأكد في « النواميس » أن أنبل حياة البشر هي التي يطغى فيها فيض اللذة على الألم .

(2) Cf. Stace, op. cit., p. 217 ff.

متسقاً فيما يقول برييه E. Bréhier ، ورأى أفلاطون أن تحقيق الخير في الدولة يقتضيه أن ينشئ فلسفة سياسية ، ولكننا تمشياً مع رأى المحدثين في استقلال السياسة عن الأخلاق آثرنا أن نغفل الحديث عن فلسفته السياسية .

تعقيب :

إن المتتبع لفلسفته الأخلاقية لا يعدم أن يجد فيها الكثير من المآخذ ، وقد لا يسبغ التضاد في وجهات النظر — على النحو الذى رأيناه في موقفه من اللذة — وقد يأخذ عليه انسياقه مع الخيال في بعض جوانب مذهبه ، ولكنه لا يملك مع هذا كله إلا أن يحترم سمو نظره ، وروحية نزعته وعمق فكرته ، ومن شواهد هذا محاربته الشر حتى حين يأتيه صاحبه انتقاماً من أعدائه أو دفعاً لظلم يريد أن يوقعه به ظالم ، وإلحاحه في الدعوة إلى الخير وتوخي العمل بمقتضاه ولو جر على صاحبه المناعب ، ومطالبته الشرير بالسعى للتكفير تحملاً للقصاص العادل ، فإن علاج الخطيئة عنده هو العقاب ، هذا العقاب طب معنوى ينبغى أن يخفف لطلبه الإنسان كلما وقع في خطيئة ، وأن يتهيج به ولا يضيق بما يصحبه من آلام ، وإلا كان شأنه شأن المريض الذى يؤثر دوام مرضه المميت على علاج الطبيب الذى يرد له عافيته ! إن من يمتنع عن قبول العقاب يضيف إلى سيئته الأولى — وهى ارتكاب الشر — سيئة أخرى هى إبقاء تلك السيئة من غير عقوبة تطهر نفسه من أدرانها — فيما يقول في محاوره جورجياس .

ولكن هذا السمو الذى يرفع الإنسان فوق بشريته ، قد عابه في رأينا تأثر أفلاطون بالعرف الاجتماعى الشائع في عصره ، وقد تأدى به هذا التأثير إلى حد الوقوع في التناقض ، وليس أدل على هذا من أن يبيع في الحرب التدمير والتخريب متى نزل يغير اليونان من أعاجم ، أما اليونان فلا يبيع استرقاق بعضهم لبعض ! إذ لا يجوز أن يسترى العادل قريبه أو صديقه !

فما يصرخ في جمهوريته: ونسى أفلاطون بهذا دعوته السامية إلى توخي الخير مع الأعداء والأصدقاء من غير استثناء ! وكان من جراء تأثيره بالعرف الاجتماعي إياحة نظام الرق وجعل الفيلسوف من عمل السادة الذين يتوافر لهم فراغ الوقت ، وقصر العمل اليدوي - وكان عند اليونان محقراً - على هؤلاء الرقيق !

هذا إلى أن المشكلات الضخمة التي أثارها سقراط قديماً ففرضت نفسها على المحدثين والمعاصرين من الأخلاقيين ، قد ساهم أفلاطون في إثارتها ومعالجتها بأوفر نصيب ، وفي تأييده لقيام المبادئ العامة والقيم المطلقة : وموضوعية الأحكام الخلقية ، ووحدة المقياس الثابت الذي يميز عن طريقه بين خيرية الأفعال وشريرتها ، ورد الأخلاقية إلى العقل دون الوجدان في هذا وفي غيره مما انطوى عليه مذهبه ، شواهد على مدى فضله في إثارة النزاع بين الدائتين والموضوعيين من الأخلاقيين المحدثين .

وليس ذلك بغريب على فيلسوف قبل إن كتاباته كانت توراة المتعاصرين منذ ثلاثة وعشرين قرناً ، وأنه كان الرائد وبخبرة المفكرين ورثته بعده ، حتى لقد طبعت كتاباته كل مدارس الفكر ، وأخصها - مما يعنيننا في هذه الدراسة - الأفلاطونية الحديثة ، وقد كان لهذه أثرها البالغ في الفكر الإسلامي ولا سيما ما كان منه في التصوف الإشرافي Theosophy وفي المسيحية تبني المحامون عن الدين فلسفة أفلاطون منذ القرن الثاني وعارضوا الأخلاق الوثنية بفلسفته ، واحتضن علماء اللاهوت فلسفته إيثاراً لما بدا فيها من نزعات روحية تلائم العقل المسيحي ، ومضى التأثير الأفلاطوني حتى طبع العصر الحديث نفسه ، هذه إشارة خاطفة لمكان أفلاطون في عالم الفكر ، بعد أن جعل مثال الخير في قمة المثال ! فاحتلت الأخلاق مكان الصدارة من فلسفته .

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر في هوامش الفصل والمصادر العامة المذكورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على ما يلي :

- . محاورات أفلاطون الواردة في الفصل مثل : Protagoras و Phaedo
- و Theaetatus, Philebus و Gorgias في ترجمة : Jowett وكتاب Republic
- في ترجمات مختلفة — ثم : A. E. Taylor, Plato, the Man & his work, 1931
- G. Grote, Plato & the other companions of Socrates, 1885
- L. Robin, Platon 1935.
- Brochard, La Morale de Platon (in Etude de Philos., 1926)
- F. Fouillée La Philosophie de Platon, 1869.
- P. E. More, Platonism
- S. F. Alleyne, Plato & the Old Academy, 1876.

الفصل الرابع

الفلسفة الخلقية عند أرسطو

مباحثه في الأخلاق - الخير الأقصى في فلسفته - موقف أرسطو من
اللذة - السعادة والفضيلة في مذهبه - موقف أرسطو من الفضيلة - تعقيب

مباحثه الأخلاقية :

نشرت دروس أرسطو التي كان يلقيها في الأخلاق في كتابين : أحدهم الأخلاق الأوديمية Eudemian Ethics وقد تضمن شرح تلميذه أوديموس لمذهب أستاذه في سبعة أبواب ، وثانيهما الأخلاق النيقوماخية Nichomachean Ethics الذي ينسب إلى ابنه نيقوماخوس ناسخ الكتاب أو ناشره ، ويقع في عشرة أبواب ، وقد لخص هذين الكتابين أحد المشائين في كتاب من بابين تحت عنوان علم الأخلاق العظيم Great Ethics وأول هذه الكتب مشوب بالنقض ، فوق أنه يبدو قريب الشبه بمذهب أفلاطون الذي تتلمذ عليه أرسطو في صدر شبابه ، ولأرسطو فوق هذا بحث في الأخلاق تحت عنوان « في الفضائل والردائل » On Virtues & Vices وهو بحث تنقصه الأصالة (١) والرأي الراجح أن الأخلاق النيقوماخية هي وحدها التي تعبر عن مذهبه كاملاً - وإن لم تسلم بعض أجزاء هذا الكتاب من الطعن في نسبتها إلى أرسطو ، أما الكتابان الآخران فالمرجح أنهما من وضع أتباعه ، ومن أجل هذا آثرنا أن تستقي مذهبه من الأخلاق النيقوماخية .

وإذا كانت الأخلاق عند أفلاطون تتميز بسمو فكرتها وروحانية نزعتها ، واصطبأها بصبغة دينية صوفية ، فإن فلسفة أرسطو في هذا الميدان تعبر في

(١) A. Grant, Aristotle, p. 100.

جوهرها عن آراء المتعلمين وذوى الخبرة من أهل عصره ، وتسجل المبادئ التى ينبغى أن يسير بمقتضاها سلوك المواطن السوى (normal) ، ولكن الكتاب يثير نفور كل من أوتى نصيباً من عمق الشعور فما يظن بعض المفكرين (١) ويراه غيرهم أعظم ما كتب فى الأخلاق حتى الآن (٢) .

وكان أرسطو أدنى إلى الواقع من أفلاطون ، فإن تحقيق الخير الذى يتوخى بحشه ميسور فى دنيانا الحاضرة ، وإذا كان أفلاطون قد استخف بعالم الشهادة ، وحاول أن يعلو على دنيا الحس ، فإن أرسطو كان على عكسه يميل إلى الواقع وينفر من عالم الغيب ويتوخى التمسك بدنيا التجربة الإنسانية .

الخير الأقصى فى فلسفته :

وقد سار أرسطو فى اتجاه سقراط وأفلاطون ، فحارب اللذة غاية قصوى لأفعالنا الإنسانية ، واعتنق السعادة واستوفى بحشها حتى بدت على يده لأول مرة مذهباً فلسفياً دقيقاً منظماً ، وصرح فى مستهل كتابه الأخلاق النيقوماخية (٣) بأن الخير ما يقصد إليه الكل ، وبهذا أقر « الغائية » فى حياة الإنسان ، وجاهر بأن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف ، ومن هنا أخذ أرسطو نفسه بالبحث عن غاية الحياة ، فتوخى الكشف عن الغاية القصوى التى لا تكون أداة لغاية أبعد منها ، ومن ثم تنجبه إلى تحقيقها أفعال الإنسان وتكون قيمتها فى ذاتها وليست

(1) Bertrand Russell, op. cit., p. 195.

(٢) قارن Mackenzie, p. 278

(٣) سيكون كتابه هذا أهم مصادرنا فى شرح مذهبه ، وقد نقل إلى اللغات الأربعة الحديثة ، بل له فى الإنجليزية ترجمات نعرف منها : ترجمة W.D. Ross الذى أشرف على طبعة أكسفورد لمؤلفات أرسطو ، وترجمة H. Rachlam فى طبعة Loeb وترجمة F. N. Peters (وهى مقررة فى الكثير من جامعات إنجلترا) وترجمة D. P. Chase فى Every man's Library وترجمة Weldon وترجمة Stewart وترجمة J. A. Thomson وقد صدرت عام ١٩٥٣ - وقد نقله إلى العربية الأستاذ أحمد لطفى السيد تحت عنوان : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس فى جزئين .

نخرجها ، فتوصل إلى الخير الأقصى *Summum bonum* وآيته أن ينجح لذاته لا لغاية أبعد منه ، وأن يكفى وحده لإسعاد الإنسان ، وهو يقوم في السعادة كما بدت في تصورهِ .

والسعادة بهذه الدلالة تحمل معنى يباعد بينه وبين القائلين بها ممن وحلوا بينها وبين اللذة قدماء ومحدثين^(١) ، فإن هؤلاء جميعاً قد أقاموا سعادة الفرد أو المجموع على أساس أناي ، وتآدى هذا بالنفعيين إلى العجز عن الانتقال من مصلحة الفرد إلى مصلحة المجموع ، ولكن أرسطو وإن كان يصبّ مذهبهُ على سعادة الفرد - وإن لم يهمل الجماعة التي ينتمى إليها - إلا أن اتجاهه أقرب إلى مذاهب العقلين والحدسيين منه إلى مذاهب الحسيين ، من حيث إن أخلاقية الفعل عنده مرجعها إلى بواعثه دون نتائجها ، وقوانين الأخلاق عامة مطلقة وليست نسبية مشروطة . . . إلى آخر ما سنعرف عن مذهبهِ ، إن أرسطو يشبه أصحاب المنفعة العامة من حيث إن السعادة عند كليهما تتضمن وجدان المنفعة ، فالفعل الخلقى عنده يقترن في العادة بوجدان من المتعة الذاتية ، ولكنه يجاهر بأن الفعل الخلقى لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة ، بل يقول إنه يحقق متعة لأنه خير ، بينما يقول النفعيون إن المتعة شرط قيمة الفعل من الناحية الأخلاقية^(٢) - وسنعرف هذا بشيء من التفصيل حين نعرض لمذهب المنفعة العامة - وفي هذا شابه أرسطو أفلاطون كما عرفناه من قبل .

موقف أرسطو من اللذة :

قلنا إن أرسطو قد جرى مجرى سقراط وأفلاطون في محاربة اللذة واعتناق السعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان ، ولكن الواقع أن في موقفه

(1) Cf. Calderwood, op. cit., p. 821.

(٢) انظر كتابنا في مذهب المنفعة العامة ص ٣١ و Stace, op. cit., p. 316

— من اللذة خاصة — طرافة تميزه من سابقه ولاحقه على السواء ،
ولييان هذا نقف قليلا :

أخذ أرسطو — في الباب الأول من الأخلاق النيقوماخية — يستقصى
آراء الناس في غاية الحياة ، فإذا هم مجمعون على أنها تقوم في السعادة ،
وإن اختلفوا في فهم مدلولها وتحديد مقوماتها ، فمنهم من يرى أنها اللذة
الحسية ، ومنهم من يزعم أنها الكرامة السياسية أى الجاه والنفوذ ، ومنهم
من يقول إنها الحكمة ، فأما اللذة عنده فهي غاية العبيد والبهايم ومن عاش
حياتهم من الدهماء ، وأما الكرامة السياسية فإن نشأت عن الفضيلة كانت
فضيلة وإلا بطلت غاية حياة الإنسان .

وقد عالج اللذة في الفصول الخمسة الأولى من الباب العاشر الذى وقفه
على البحث في غاية الحياة ، وخص الحكمة بفصوله الخمسة الأخرى ، ونوجز
في تلخيص فكرته على هذا النحو :

قلنا إن أرسطو قد أبطل مذهب صديقه أيدكسوس في اعتبار اللذة خيرا
أقصى^(١) ولكنها لم تكن في نظره شرا في ذاتها ، بل تكون شرا بالإسراف
في طلبها ، وزاد أرسطو فاعتبرها آية الفعل الفاضل كما سنعرف بعد قليل ،
وكشف عن خصائصها فوجد أنها قد تطول ولكنها لا تلوم ، وأن بعض
الأشياء يلد حين يكون جديدا ولا يلد بنفس القوة حين يتقادم به العهد ،
ثم ينتهى أرسطو من هذا إلى تحديد معنى السعادة غاية حياة الإنسان ،
فيوحد بينها وبين الخير الأقصى على النحو الذى أشرنا إليه من قبل .

من هذا نرى أن أرسطو لا يساير رأى الذى يجعل اللذة شرا ، وإلا
كان الألم خيرا ، ويصرح بأن من العبث أن يقال عن إنسان إنه سعيد وهو

(١) كان تلميذ أفلاطون وصديق أرسطو وزميله ، وكان من أعلام الرياضيات والفلك
في عصره ، يذكره أرسطو ممثلا لمذهب اللذة ويفغل ذكر أرسطوبوس مؤسس القورينائية لأنه
كان يعتبره سوفسطائيا ويحقر من شأنه كما أشرنا من قبل .

مبذوب ! ويرفض أرسطو القول بأن اللذة حسية دواما ، فإنها تختلف نوعا
ومنها ما يكون شرا ومنها ما يكون خيرا ، ولكنها لا تكون قط خيرا أقصى ،
ولكل حيوان لذته ، واللذة التي تلائم طبيعة الإنسان تقترن بالعقل الذي
يميزه من سائر الكائنات .

لا يسلم أرسطو باعتبار اللذة الحسية غاية الإنسان ، فإن لكل موجود
وظيفة يؤديها ، وكمال الموجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته ، ووظيفة
الإنسان التي تميزه من سائر الكائنات هي التعقل أو التأمل ، فهو يشارك
النبات في النمو ، والحيوان في الحس ، وينفرد دونهما بالتأمل العقلي ، ومن
ثم كانت مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الإنساني .

السعادة والفضيلة في مزجه :

ولما كان الإنسان يجمع بين الحيوانية والإنسانية كانت الفضائل صنفين :
صنف يتمثل في التغلذى والحس ، وصنف يتمثل في حياة التأمل العقلي
والنظر المجرد ، وتقوم فضيلة الصنف الأول في إخضاع الشهوات والأهواء
لسلطان العقل ، أما حياة التأمل فأسمى بكثير ، إنها ترتفع بالإنسان حتى تضعه
تحت عرش الله ، فإن حياة الله فكر محض وتأمل خالص ، والسعادة عامة
تجمع بين هذين الصنفين ، ولهما دون غيرها من الخيرات قيمة مطلقة عند
الإنسان ، وإن كان أرسطو مع هذا يصرح بأن للخيرات والظروف
الخارجية تأثيرها الملحوظ على السعادة ، ومن هنا جاء اختلافه مع الكلبيّة
والرواقية في الاستخفاف بهذه الظروف والخيرات وإسقاطها من حساب
السعداء ، حقيقة إن الفضيلة عنده هي وحدها خير في ذاتها ، وما يكون
خيرا في ذاته تكون غايته متضمنة فيه وليست قائمة خارجه ، ولكن
الخيرات قيمتها تقوم في أنها تعين الإنسان على تحقيق السعادة الثانوية —
وستحدث عنها بعد ، وهي تتمثل في الغنى والصحة والصداقة والحظ

السعيد ونحوه ، إذ يتعذر أن تكتمل سعادة الإنسان مع قبح منظره أو وضاعة أصله أو وحدته بغير بنين ، بل أفئك بالسعادة فسق الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن قدر لهم أن يكونوا صالحين ، وإن كانت الخيرات الخارجية مع كل ما يقال فيها لا تجعل الشرير سعيداً بالقياس إلى الرجل الفاضل .

أما السعادة الصحيحة فلإنها تقوم في مزاولة التأمل العقلي ، وهي توضع في عداد الأفعال التي تطلب لذاتها ولا تلتزم أداة لغاية أبعد منها ، وهذه الأفعال نوعان : أفعال جدد وأفعال لهو ، والأخيرة تطلب لذاتها بدليل أن الناس يقبلون عليها مع تحقق الضرر لهم ! ولكن السعادة لا تقوم في أفعال اللهو ، إذ ليس من المعقول أن ينفق الإنسان حياته في جدد وكفاح من أجل اللهو ، واللهو شبيه بالراحة ، ونحن محتاجون للراحة استجماماً ليساعدنا على استئناف العمل ، ومن ثم كان اللهو مشروعاً ولكنه لا يصلح غاية قصوى لحياة الإنسان ، وهذا بالإضافة إلى أن السعادة تقوم في أفضل فعل مطابق للفضيلة وهو فعل الجزء السامي في طبيعة الإنسان ، ونعني به العقل ، أشرف قوى الإنسان على الإطلاق ، وفعل التأمل لا يهدف إلى غاية خارج ذاته ، وهو كما قلنا يكفي ذاته بذاته ، وإذا كان العقل شيئاً إلهياً بالقياس إلى الإنسان كانت الحياة التي تجري وفقاً للعقل إلهية بالقياس إلى حياة الإنسان .

ولكن أرسطو يصرح في الفصلين الأخيرين من كتابه بأن هناك سعادة ثانوية تتمثل في مباشرة الفضائل الخلقية ، وهذه هي سعادة الحياة العملية ، وهي التي تتطلب وجود الخيرات الخارجية السالفة الذكر ، هذه سعادة إنسانية ، أما سعادة التأمل العقلي ففارقة للمادة ، وحاجتها إلى الخيرات الخارجية أقل بكثير من حاجة السعادة التي تنشأ عن مزاولة الفضائل ، من هنا كانت حياة الآلهة أسعد حياة يمكن بلوغها ، وكان الحيوان عاطلاً من السعادة لأنه

لا يشارك في حياة التأمل ، وكان الإنسان سعيداً بمقدار مزاولته لحياة التأمل والنظر العقلي .

موقف أرسطو من الفضيلة :

أشرنا إلى أن الفضيلة تكون حيث تؤدي قوى الإنسان وظيفتها ، والإنسان شهوة وعقل ، ومن هنا انشعبت الفضائل صنفين : فضائل خلقية وأخرى عقلية ، وتجيء أولاهما بالتربية والتعود وتنشأ الثانية عن طريق التعلم ، ومن أجل هذا وجب على المشرع أن يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة ، لأن الفضائل إنما تكتسب بالمران والتعود وعندئذ تقترن مزاولتها بمتعة ، بل إن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة حتى يجد في مزاولتها لذة ، ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء دل بهذا على عدم استعدادها ، فاللذة ترشد إلى الفضيلة وتقترن بها ، ومن هنا وجد العفيف في ضبط نفسه لذة ، وما يقال عنه ينسحب على غيره من أفاضل الناس ، وهكذا تبدو قيمة اللذة وصلاحياتها أداة للتربية والتهديب .

ولكن كيف يتيسر تحديد الفضائل الخلقية ؟ لأرسطو مذهب معروف يقتضى الأخذ بالوسط الذهبي golden means ومؤداه أن كل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير ، والاعتدال وسط بين الغرور والمسكنة أو الدلة ، والتواضع وسط بين الخجل وانعدام الحياء والدعابة وسط بين المجون والفظاظة وهلم جرا .

وقد أساء بعض نقاده فهم مذهبه في الوسط ، فظنوه وسطاً حسابياً على مسافة واحدة من الطرفين ، ولكن الواقع أنه وسط اعتبارى يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تكتنفهم ، والعقل وحده هو الذي يعين هذا

الوسط مع مراعاة ظروفه ، فما يعتبر كرمًا عند فقير قد يعد بخلا من ثرى ؛ بل حتى مع إغفال الفرد وظروفه يبدو أن الفضيلة تكون في العادة أقرب إلى طرف منها إلى طرف آخر ، بل إن من الأفعال والانفعالات ما ليس له وسط كالسرقة والقتل والحسد ونحوه مما يعتبر رذيلة رغم أى اعتبار ، وهذا ما لم يفطن إليه بعض النقاد .

وقد اقتضت الفضيلة عند بعض الأخلاقيين - ومنهم أفلاطون في بعض محاوراته كما قلنا من قبل - أن يعمل الإنسان على استئصال شهواته وإماتة رغباته ، ولكن أرسطو الذى حارب اللذة مع تأييده لبعض أنواعها - على نحو ما عرفنا من قبل - لم يسلم بدعوة هؤلاء المتزمتين ، فالفضيلة عنده لا تكون قط إلا حين يجتمع عقل وشهوة ، ومن أجل هذا جاهر بتخطئة الزهدة الذين ينزعون إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر ، فالإنسان عنده ليس عقلا خالصاً ولا حساً محضاً ، ولكنه مركب منهما معاً ، والشهوات تمثل في الإنسان جانبه العضوى ، فالعمل على إبادتها لإضرار بالطبيعة التى لا تستقيم بغيرهما مجتمعين ، إن الأهواء والشهوات هى - بلغة أرسطو - هيولى الطبيعة ، والعقل صورتها ، والصورة لا تقوم بغير هيولى - إلا في الطبيعة الإلهية - ؛ والفضيلة لا تكون بالاسترسال مع الشهوة والانقياد لسلطانها ، فإن هذا ما يفعله الحيوان ، ولا في العمل على استئصالها وإماتتها على نحو ما ذهب الكلبيّة من قبل ، وإنما تكون في إخضاعها لحكم العقل ، فالفضيلة تعنى الاعتدال *moderation* ومن أجل هذا قامت عنده نظرية الأوساط التى جعلت الفضيلة وسطاً بين إفراط وتفريط .

ولم يحار أرسطو غيره من الأخلاقيين في اعتبار الفضيلة غاية لسلوك الإنسان بل جاهر باعتبار الفضائل وسائل لغاية هى السعادة ، وهذه أقصى أمانينا ، أما الوسائل فهى التى تعرض للموازنة بين بعضها والبعض الآخر ، ونشخّر منها ما نراه أكثر ملاءمة لغايتنا ، ويقتضينا هذا أن نقول إن الأفعال

المتصلة بالوسائل تجيء نتيجة اختيار ومن ثم تكون الفضائل إرادية ، وإن كان أرسطو يعتبر الفضائل العقلية — من علم وفن وحكمة — غايات وليست وسائل ، وقد كان سقراط يعتبر الفضيلة علماً والرذيلة جهلاً ، ومن ثم كانتا عنده غير إراديتين ، وتابعه في هذا أفلاطون فقال مع أستاذه في أشيع ما عرف عنه — إن وقوع الإنسان في الشر مع علمه بالخير مرده إلى أن علمه ظن لم يرق إلى اليقين ، فاعترض أرسطو بأن أهل العلم كذلك قد يقعون في الشر ، وقال إن الوقوع في الشر لا يكون متى كان العلم بالخير قائماً في العقل بالفعل أثناء الإقدام على الشر ، وميسور متى كان هذا العلم كامناً بالقوة ، والفضائل الخلقية تصدر عن اختيار مسبوق بالتروي deliberation ، فالاختيار رغبة تقوم على التروي في أمور تقع في مقدورنا ، ومن ثم كان الإنسان مسئولاً عن أفعاله والفضيلة والرذيلة تصدران عن حرية اختيار ، وأفعالنا تصدر عنا فنسأل عنها ، وليس الجهل عذراً إذا ارتد إلى الإهمال ، وإذا قيل إن هذا خلقنا ، قلنا إنا صنعناه بتكرار أفعالنا والتعود عليها (١) وهكذا بدت المسئولية الخلقية عند أرسطو .

تعقيب :

قلنا إن أفلاطون كان يستخف بعالم الشهادة ويعزف عن دنيا الحس ، بينما كان أرسطو ينفر من عالم الغيب ، ويتمسك بدنيا التجربة الإنسانية ، وقد كان أرسطو يهاجم في مذهب أستاذه الجانب الذي يقوم على الخيال أكثر مما يستند إلى النظر العقلي ، وكان أوثق من أفلاطون اتصالاً بالجانب الإيجابي في مذهب سقراط ، وإذا كان حريصاً على استبعاد مذهب أفلاطون التجريدي فإنه يبقى من تعاليمه المنهج السقراطي الأصيل في استقراء الرأي

(١) انظر ترجمة وشرح Peters لكتاب الأخلاق النيقوماخية في الباب الثالث في الفصول الخمسة الأولى — مع ملاحظة أن الفعل الاختياري عند أرسطو لا يجيء إلا بعد تروي بينما يجيء الفعل الإرادي عن مجرد اشتاء .

العام ، وليس أدل على هذا من أن يفتح أرسطو كتابه في الأخلاق النيقوماخية بباب كامل يستفتى فيه رأى العام في الغاية القصوى لحياة الإنسان ، إن منهجه نوع من الحوار السقراطى قد صيغ في صورة « مونولوج » وانتقل من سوق المدينة إلى قاعة الدرس .

وقد شارك أرسطو سقراط وأفلاطون في رفض الموقف السوفسطائى في اعتبار الأخلاق وضعية متغيرة ، ومتنافية مع طبائع البشر ، كما شاركهما في رفض اللذة واعتناق السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان ، وقد قدم لنا أفلاطون موقفه من اللذة في صورتين متعارضتين ، أقواهما تدعو إلى النفور من اللذة وتحض على استئصال الشهوة ، وكان أرسطو ألين منه حكماً على اللذة والشهوة على النحو الذى عرفناه من قبل ، ومع هذا فإن من المؤرخين - من أمثال سادجويلك - من يقول إن وصف أرسطو للعلاقة بين اللذة والخير الإنسانى لا يختلف اختلافاً بيناً عن مؤدى الرأى الذى ذهب إليه في هذا الصدد أفلاطون كما تمثله لنا محاوراته الأخيرة ، مع أن أرسطو كان يهاجم النزعة المتطرفة في معاداة مذهب اللذة كما تمثل عند الأكاديمية والأفلاطونية التى تزعمها « سبيسبوس » Speusippus ، فاللذة عند أرسطو ليست أولى مقومات الخير ، ولكنها عرض ملازم له ، ثم هو ينقد تفسير أفلاطون لطبيعة اللذة ولكن نقده لا يتعارض مع القول باتفاق هذين الفيلسوفين في وجهات النظر الأخلاقية .

على أنا لا نريد أن ندع هذه الفرصة تمر دون أن نسجل لأرسطو مفعرة لها قيمتها في تاريخ الفلسفة الخلقية ، ذلك هو حرصه على رفض الانسياق مع طلاب اللذة من ناحية - احتراماً لإنسانيته - ونفوره من الزهدة الذين تطلعوا إلى إماتة الجانب الحسى في طبائعهم - تقديرأً منه لسلامة النفس البشرية ، وقد فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً إلى ما كشفه علم النفس الحديث بشأن « تكامل » النفس الإنسانية ، فقد تفضى مجاهدة النفس

لاستئصال الميول والرغبات إلى اضطرابات عصبية أو انحرافات نفسية توقع
بالفرد أبلغ الضرر ، وسنعود إلى بيان هذه الفكرة بشيء من التفصيل
في فصلنا الختامي .

وكانت نظريته في السعادة أكمل من مذاهب المحدثين من اللادين والنفعيين
على نحو ما عرفنا من قبل ، وكان لمذهبه في هذا الصدد صدى في مدرسة
المثاليين المحدثين من أتباع هيجل + ١٨٣١ ودعاة العودة إلى مذهب كانط
+ ١٨٠٤^(١) ، بل إن رأيه في رد السعادة القصوى إلى مزاولة التأمل العقلي
قد انتقل إلى فلاسفة الإسلام ، فالسعادة عند الفارابي — فيما يقول في مدينته
الفاضلة — هي الخير المطلوب لذاته ، وهي تطلب أصلاً لينال بها شيء
آخر ، وهي بريئة عن الأجسام ولا نحتاج في قوامها إلى مادة ، وتنال بأفعال
بعضها فكرية وبعضها بدنية وتقوم السعادة في « اتصال » الإنسان
بربه وقد سرت هذه الأفكار إلى فلاسفة المشرق والمغرب ، من
ابن سينا إلى ابن باجه وابن رشد وغيرهم ، وهي عندهم تجيء بالتأمل
والتزهد ، والعنصر الثاني لم يعرف في فلسفة المعلم الأول فيما نعلم ،
أما التأمل فقد كان عند أرسطو وفلاسفة الإسلام عامة غاية في ذاته ،
ومزاولته تدني الإنسان من الله وهو فكر خالص وتأمل دائم . . . إلى آخر
ما عرفناه^(٢) .

ورفض أرسطو رأى سقراط في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، مع أن

(1) Calderwood, op. cit. p. 321

(٢) أشار إلى هذه العلاقة الدكتور ابراهيم مذكور في كتابه انقيم « في الفلسفة الإسلامية »
ص ٤٤ وما بعدها ، ويعتمد الدكتور على نصين في أرسطو أحدهما غامض وثانيهما يشير إلى
أن الخير الأسمى « فضيلة تتكون في الوحدة وبالتأمل العقلي » ويستخلص من هذا أن نزعة
التصوف في فلسفة الإسلام ترتد بدورها إلى أرسطو ، وأكبر الظن عندنا أن أرسطو أراد بالوحدة
اعتزال الفيلسوف تفرغاً للتأمل العقلي — لأن التفلسف عنده يتطلب الفراغ — ولم يقصد بها
شيئاً من الأعمال الصوفية التي يتحدث عنها فلاسفة الإسلام ، وفيما أسلفنا عن أرسطو
ما يشهد بما نقول .

سقراط قد فطن إلى أن من الناس من يأتي الشر مع علمه بالخير ، فرد علمه إلى الظن لا إلى العلم الذي يقترن باعتقاد قوى ، ومع هذا رفض أرسطو رأيه ، وصرح بأن إتيان الشر مع العلم بالخير ممكن متى كان هذا العلم كامناً بالقوة ، مستحيل إذا كان قائماً في العقل بالفعل أثناء إقدامه على الشر ، بل رأى أن الشهوة إذا اشتدت بصاحبها أفقدته وعيه فيأتي الشر دون أن يفهم ما يعرف من خير ، ومن أجل هذا صرح بأن السبيل إلى سيطرة العقل على شهوات الإنسان إنما يكون بالمران والتدرب المتصل على ضبط النفس ، ومن هنا كان اهتمام أرسطو البالغ بالعود على فعل الخير ، اعتقاداً منه بأن الطريق إلى الصلاح سبيله غرس العادات الطيبة ، وبهذا تزاول الفضيلة بغير عناء ، بل تقترن مزاولتها بمتعة هي آية الفعل الفاضل كما قلنا من قبل :

وفي مذهب أرسطو ما أخذ نجملها فيما يلي :

لم يستطع في بعض جوانب مذهب أن يعلو على العرف الاجتماعي الذي كان يتحكم في أهل عصره ، فسلم — مع أفلاطون — بالرق ، وأباح سيادة الزوج على زوجته والأب على أبنائه ، ورفض المساواة بين الناس ، وخص الأقلية بأحسن الأشياء ، وطالب الأكثرية بالقناعة — كما رأى نيتشه Nietzsche بعده بنحو اثنين وعشرين قرناً ! — وإن كانت الأقلية عنده تتمثل في الفلاسفة وأصحاب النفوس الكبيرة ، والأكثرية مجرد وسائل لإنتاج قلة من الحكام ! فخالف كانط + ١٨٠٤ الذي حرص على اعتبار كل فرد غاية في ذاته ، وعارض المحدثين من النفعيين الذين فسروا العدالة بالمساواة ، حتى إذا اصطدمت مصلحة الفرد بمصلحة فرد آخر اقتضت العدالة اختيار ما يحقق منفعة أكبر ، من غير نظر إلى شخصية أو طبقة كل منهما — ولكن نظرة أرسطو إلى العدالة — وهي نظرة اليونان إجمالاً — تنحدر إلى أصل ديني يقول بأن العدالة تقتضي منح الممتازين مزايا يحرم منها غيرهم من الناس ، وقد أخذ بهذا الرأي بعض المحدثين ؛ ومع أن أرسطو يطيل

في بحث الصداقة ويشيد بضرورة قيام الروابط الاجتماعية ، إلا أن كتابه كله نخلو من كلمة تشير إلى خدمة الآخرين أو حب الإنسانية ، إنه يدرك آلام البشرية ولا يستثار بها ولا يشقى بسببها إلا متى كان ضحاياها من أصدقائه (١) .

ولم تسلم نظرية الوسط عنده من مأخذ لا ترجع إلى سوء فهم ، فالصدق عنده وسط بين التفاخر والتواضع المصطنع ، ولكن هذا لا يصدق إلا على ما كان منه تعبيراً من المرء عن نفسه ، أما الصدق العام فلا وسط له فيما يبدو (٢) ، ويلوح لنا أن الإفراط والتفريط — وكلاهما عنده رذيلة لا يكون لهما وسط تتمثل فيه الفضيلة إلا متى كانا ضدّين ، فإن كانا نقيضين امتنع الوسط كما هو معروف في المنطق .

وبين تصور أرسطو لأحسن الناس ، وتصور المسيحية للقديس ، هوة سحيقة القرار ، وهي تشير إلى الفارق الضخم بين أخلاق الوثنية وأخلاق المسيحية وتفسر لنا كيف اعتبر « نيتشه » فضائل المسيحية من أخلاق العبيد ! فأحسن الناس عند أرسطو يتصف بالكبرياء والاعتزاز بالنفس حتى ليرفض الهرب من مواجهة الخطر الجسيم ، بل يقدم عند الضرورة على التضحية بنفسه اعتقاداً منه بأن الحياة في بعض الظروف تهون ، وهو يقدم للناس المنافع ويستحي أن يتلقاها منهم ، فإن قبل من أحد منفعة بادر بردها إليه بما هو خير منها ، وهو يمد يد العون إلى غيره ولا يلتبس عند غيره. عوناً ، يتعالى على أهل المكانة المرموقة ، ويتواضع مع أهل الطبقة المتوسطة ، فإن ترفع عليهم كان شأنه شأن القوى الذي يظهر قوته مع الضعيف ؛ ويتوخى الصراحة في إعلان كراهيته للناس أو محبته لهم ، لأن إخفاء المشاعر الحقيقية من شيم الجبناء ، وهو يتمسك بالصدق في غير التواء . . . إلى آخر الصفات

(1) Bertrand—Russell, op. cit., p. 205-06

(١) ولا يقال إن التأمل وهو أسمى الفضائل عنده ليس وسطاً بين طرفين ، لأنه قصد بنظرية الوسط الفضائل الخلقية لا الفضائل العقلية .

التي يظن أرسطو أن من أعجزه نيلها كان ذليلاً ، ومن أصاب أكثر منها كان مختالاً ! ولا يبلغ هذه المكانة عند أرسطو إلا الملوك وأبناء الطبقة الأرستقراطية ، وعند هذا يتكشف الخلاف الملحوظ في تصور الرجل المثالي بين أرسطو من ناحية والرواقية والمسيحية من ناحية أخرى ، فإذا كان أرسطو قد امتدح الكبرياء (pride) فالمسيحية تثني على المسكنة (humility) والفضيلة في الأخلاق الرواقية والمسيحية ميسورة للرقيق كما هي ميسورة لسيده ، على عكس ما تصور أرسطو في وصف الرجل المثالي ، وإذا كان قد رجع — مع أفلاطون — الفضائل العقلية فوق الفضائل الخلقية فإن المسيحية تستبعد الأولى من قائمة الفضائل ، ولا ترى في المميزات العقلية حوفاً على دخول الجنة ! وبهذا استبعدت المميزات التي لها أعظم الشأن في حياتنا الاجتماعية على عكس ما كان الحال عند أرسطو وجمهرة فلاسفة اليونان (١) ومع تقديرنا لهبات العقل وميزاته ، واعترافنا بأثرها الملحوظ في تطور الحضارة وتوجيه الحياة ، ومع عدم تسليمنا بالمسكنة وشبهاتها فضائل تجعل صاحبها موضع ثناء وتقدير ، مع هذا وغيره مما يرد متناثراً في تعقيباتنا في مختلف فصول الكتاب يبدو لنا أن وجهة نظر المسيحية في استبعاد مواهب العقل من مجال الأخلاق أدنى إلى الصواب ، لأن الأحكام الخلقية تنصب على الأفعال الإرادية ولا تتجاوزها إلى قدرات العقل وامتيازاته ، وإذا كان أرسطو قد غلا في تصور مميزات أحسن الناس حتى بدا مختالاً متكبراً مغروراً ، فإن قديس المسيحية يدعو إلى التوقير والتبجيل ولكنه يبدو في رأينا بعيداً عن مطالب الحياة الصاخبة ، ومقتضيات النضال الدائب في دنيانا الحاضرة .

بقي أن نقول إن الأخلاق — فيما بدا من فصولنا السالفة — قد احتلت مكان الصدارة من فلسفة اليونان ، فسقراط منشئ علم الأخلاق قد حصر الفلسفة في نطاق الأخلاق ، وكذلك فعل أتباعه من صغار السقراطيين ،

(1) Ibid, p. 197—200

وإذا كان أفلاطون قد أنشأ فلسفة أنطولوجية ميتافيزيقية فقد وضع مثال الخير في قمة المثل وجعله غاية الحياة ومجال التأمل العقلي الذي يقترن بسعادة الإنسان ، وأرسطو وإن كانت فلسفته أعم وأشمل من فلسفة أفلاطون نفسه ، فإن نظرياته الميتافيزيقية تعبر عن نظرة أخلاقية متفائلة — فيما يقول برترند رسل — يبدو هذا في إيمانه بأهمية العلل الغائية من الناحية العلمية ، وهذا يعنى الاعتقاد بأن الغاية تهيمن على سير الكون ، وإذا كانت الأخلاق العملية عنده لا يسودها الطابع الفلسفي وإنما هي مجرد تسجيل للملاحظات على شئون الإنسان ، إلا أنها — مع إمكان فصلها عن الميتافيزيقا واستقلالها بذاتها — لا تتعارض مع فلسفته الميتافيزيقية في شيء ، وإذا نحن انتقلنا إلى العصر الهلينيستي أصبحت قيمة التفلسف مرهونة بمدى تأثيره في حياة الإنسان ، وانحصرت الفلسفة في نطاق الأخلاق كما سنعرف بعد ، من أجل هذا لا يخطئ من يقول إن الأخلاق قد احتلت مكان الصدارة في فلسفة اليونان والرومان .

ولكن وجوه النقص البارزة في مذاهب القدماء تجعلها — من الناحية العملية — عاجزة — فيما يقول كولدروود — عن إقامة نظرية في القانون الأخلاقي المطلق ، فهي مذاهب أقيمت من أجل الدولة أكثر مما أقيمت لصالح البشرية ، وللأصدقاء وليس للأعداء ، ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة ، فأفلاطون مع سمو نزعته محرم استرقاق اليونان وأباح في الحرب تدمير الأعاجم وتخريب بيوتهم ، وأرسطو يبيع رقيق الأعاجم ويحرم استرقاق اليونان ! ويرفض المساواة بين الناس ويخص الأقلية بأحسن الأشياء وبطال الأكثريّة بالقناعة ولا يشير في مذهبه بكلمة إلى حب البشرية . . . إلى آخر ما ألمعنا إليه من قبل .

ومع هذا فإن المحدثين والمعاصرين مع اختلاف وجهات نظرهم في تقدير الفلسفة اليونانية — بين مغرق في إكبارها ومسرف في الخط من شأنها — متفقون على أن فلاسفة اليونان كانوا — مع تأثيرهم الملحوظ

بالقداى من حكماء الشرق الذين سبقوهم إلى ابتداء الحضارات الإنسانية الأولى — كانوا رواد التفكير الفلسفى وواضعى أصول البحث النظرى الخالص ؛ وحقيقة إن حكمة الشرق الضاربة فى أغوار الماضى البعيد قد حفلت بتيارات خلقية لها قيمتها فى تاريخ الأخلاق بوجه عام ، يشهد بهذا ما ورد منها فى الديانة المصرية القديمة ووصايا التوراة والبوذية والكونفوشية ونحوها من عقائد الشرق القديم ، ولكن الأخلاقيين من فلاسفة اليونان كانوا أول من « فلسف » التفكير الأخلاقى ووضع أسسه ومقوماته النظرية على نحو ما عرفنا فى فصول هذا الباب ؛ ولا نزاع بين جمهرة المحدثين والمعاصرين فى أن أفلاطون وأرسطو خاصة كانا من أئمة الأخلاقيين وروادهم ، بل إن من المعاصرين من يعتقد — كما أشرنا من قبل — أن كتاب أرسطو فى الأخلاق النيقوماخية أعظم ما كتب فى الأخلاق حتى عصرنا الحاضر !

وهذا كله يبرر أن نفردهم بالباب السالف ، وأن نخص امتداد فلسفتهم الخلقية فى العصر الهلينستى بالباب التالى .

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر فى هوامش الفصل والمصادر العامة المذكورة فى آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

W. D. Ross, Aristotle, 1923.

وقد قُربم إلى الفرنسية عام ١٩٢٠ تحت عنوان : Aristote

Leon Robin, Aristotle, 1944.

Rev. I. Gregory Smith, Aristotelianism.

(فى الشطر الأول وقد صدر الكتاب فى سلسلة الفلسفات القديمة الكبرى)

L. Ollé — Lapruné, La Morale d'Aristote,

Plat, Cl., Aristotle, 1903.

G. C. Field Introduction to Ethical Theory.

فيه مقارنة بين مذهب أرسطو فى السعادة أو تحقق الذات ومذهب كانط فى الأمر المطلق .

مجل الباب الثاني

الأخلاق عند اليونان

في العصر الهلنستي

عرضنا في الباب السالف بفصوله الأربعة لفلسفة الأخلاق عند اليونان في عصرهم الهليني ، ونريد أن نتم الحديث عن مذاهبها في العصر الهلنستي في هذا الباب بفصوله الثلاثة ، نعهد له ببيان الخصائص التي تميز روح هذا العصر ، ثم نتناول في أول فصوله مذهب الرواقية ، وتعرض في ثانيها للمذهب الأبيقورية ، ونعقب في ثالثها بمذهب الشكاك ودلالته الخلقية .

ونعقب على هذا كله بإشارة عن تطور التفكير الأخلاقي الأوربي إلى بدء العصر الحديث ، ثم نقرء بابا لفلسفة الأخلاق في التفكير العربي في عصر الإسلام الذهبي ، ونعقب على هذا بالكتاب الثاني للذي نتناول في أبوابه الثلاثة الأخيرة مذاهب الفلسفة الخلقية في عصورها الحديثة .

تمهيد في : روح العصر الهلينستي

وخصائص التفكير عند أهله

روح العصر الهلينستي - خصائص التفكير في هذا العصر

روح العصر الهلينستي :

قُدِّر للفكر اليوناني أن يبلغ ذروته على يد أرسطو الذي مات عام ٣٢٣ ق . م ، وافتقد اليونان استقلالهم في موقعة خيرونيا عام ٣٣٨ ق . م ، وجاء الإسكندر الأكبر ففضى على آمالم في استرداد هذا الاستقلال ، وأذهل العالم القديم بانتصاراته الضخمة في فتوحاته الجبارة ، وقرن غزواته بالعمل على إزالة الفروق الجنسية بين الشعوب رغبة في أن يستخلص منها شعبا واحدا يدين بإمرته ، وكان من وسائله إلى هذا التوحيد مزج الثقافات ، ففتح الشرق وأخذ في نشر التراث اليوناني بين ربوعه ، وعرف التراث المشرقي طريقه إلى بلاد اليونان ، فاختلط النظر العقلي اليوناني بالتصوف الديني الشرقي ، ونشأ عن هذا الامتزاج ما سمي بالروح الهلينستية .

كان اليونان يرون أنهم سادة غيرهم من شعوب الأرض ، وأيد هذه السيادة أفلاطون وأرسطو ، ولكن الإسكندر حاول تسفيه هذا الرأي عمليا ، فاقتن بأمرتين من أميرات البرابرة وأكره زعماء قومه المقدونيين على الاقتران بنساء من أشراف فارس ، فتبين المستنيرون من ذلك وحدة الجنس البشري ، وأدركوا خطأ العصبية للمدينة أو لليونان ، وسرى تأثير هذا كله في مدارس ذلك العصر :

وتميز العصر الهلينستي باتعدام الأمن وغارة الجيوش والتمرد على الأمراء الذين يرفعون أهل العلم ، والثورة على الأغنياء لاغتصاب ملكهم ، من

أجل هذا التمسوا الخلاص في عبادة إلهة الحظ أو البخت ، ومن ضاق بهذا وتطلع إلى منطق العقل انطوى على نفسه واعتزم كما اعتزم شيطان ملتون في قصيدته أن يجعل العقل ميدانا لنفسه ، فيحيل الجنة جحيمًا والجحيم جنة !

ربعد غزوات الإسكندر مال الناس إلى الانسحاب من دنيا الشئون العامة ، والابتعاد عن الفوضى التي ترتبت على عدم وجود حاكم قوى. يكفل استتباب الأمن ، وقويت هذه النزعة بانتشار سخط اجتماعي فشا بين الناس ، صاحبه خوف من متاعب الثورات ، وانخفاض الأجور مع ارتفاع الأثمان ، واقرن هذا بفساد كان من مظاهره أن أخذت المعابد تقوم بمهمة أصحاب المصارف ، فتملك الذهب وتقرض القروض وتتقاضى الفوائد. وترتب على اتصال اليونان بالشرق فشوا النجاسة بين الملوك وعامة الناس. على السواء ، بل آمن بالتنجيم أكثر الفلاسفة ! وانتهى التسليم بإمكان التنبؤ إلى الإيمان بالقدر ، مع أن هذا الإيمان يتعارض مع الاعتقاد في سيادة الحظ !

في هذه الفوضى التي سادها انحلال الأخلاق وشاعت فيها بليلة الفكر ، كان من الطبيعي أن تظهر قلة من القديسين كرجع لروح العصر ، وهذا ما سراه في جمهرة فلاسفة هذا العهد ، وأصبح هدف الناس الهرب من الحظ السيئ ، لا الإقدام على فعل خير إيجابي ، في مثل هذا العصر « تترد الميتافيزيقا إلى الوراء وتمتلئ الأخلاق — وقد أصبحت فردية — مكان الصدارة ، ولم تعد الفلسفة شعلة نار تهدي قلة من طلاب الحقيقة ، بل أصبحت أشبه ما تكون بعربة أسعاف تتبع المعركة القائمة من أجل البقاء ، وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى » فيما يروى برترند رسل (١) .

وانعكست هذه الروح على فلاسفة العصر ، فانصرفوا عن التفكير في الوجود إلى البحث في سلوك الإنسان ، وتطلعوا إلى السعادة الفردية والطمأنينة

(1) Bertrand Russell, op. cit., ch: XXV, p. 241—51

السلبية ، لأن من يفقد حريته وأمنه في العالم الخارجي ، ينطوي في العادة على نفسه ، ويفتش في باطنها عما افتقده خارجها ، وهذا ما سنراه في مدارس العصر الهلنستي حين تلتهمس هدوء البال وطمأنينة النفس دون التطلع إلى التمتع بالسعادة الإيجابية على نحو ما سنعرف بعد .

افتقد التفكير اليوناني الأصالة منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى الثالث بعده ، حين ظهرت الأفلاطونية المحدثة ، واضمحلت الحياة العقلية بعد الفلسفة الشاعخة التي شادها عملاق الفكر اليوناني « أرسطو » وأصبح الفلاسفة يستخفون بالنظر العقلي المجرد ، ويسخرون التفكير لخدمة الأخلاق .

خصائص التفكير في هذا العصر :

كان أكبر خصائص التفكير عند مدارس العصر الهلنستي الذاتية المسرفة (Intense Subjectivism) إذ اختفت الروح العلمية الخالصة ، وتلاشت الرغبة في طلب الحقيقة لذاتها ، وراحت الدهشة التي أوحى بالفلسف فيما قال أرسطو من قبل ، وأصبح الباحث على التفلسف رغبة الفرد في الهرب من متاعب الحياة وشرورها ، وأضحت قيمة الفاسفة مرهونة بمدى تأثيرها في حياة الإنسان ، وبدأ انتشار الذات anthropocentric فأخذ الفيلسوف يقيم الإنسان في مركز الكون أو يجعل ذاته مركز الوجود ، ego centric ، وأصبح كل شيء يدور حول الإنسان في مصيره وقدره وسعادته ؛ وكانت الديانة قد فسدت وأخذت الفلسفة تقوم بمهمتها كمرسى أمان من أعاصير الحياة ، ومن أجل هذا أصبحت بالضرورة فلسفة عملية ، وأضحت قبل كل شيء فلسفة أخلاقية ، ونخضعت كل فروع التفكير للأخلاق ، وانصرفت عن تفسير الوجود والتأمل في طبيعته إلى دراسة الحياة الإنسانية والكشف عن مقوماتها .

وكان لهذه الذاتية نتائجها التي تلزم عنها ، وأخصها النظر إلى الموضوع من جانب واحد one-sidedness والافتقار إلى الأصالة originality .

ثم الشك الموهل Scepticism فإذا كان الناس لا يهتمون بمشاكل الوجود الكبرى ، ويقصرون عنايتهم على البحث في حياتهم ، فإن نظرتهم تدور حول الأخلاق ، وتبدو ضيقة ومقصورة على جانب واحد منها ، لأن من لا يستطيع أن ينسى ذاته ، لا يقوى على أن يغوص في فضاء الوجود ويفقد نفسه في متاهاته ، ولكنه ينظر إلى الأشياء من ناحية تأثيرها فيه ، ومن ثم يفقد القدرة على أن يبدع جديداً في مجال الفكر البشرى ، إنه يجعل ذاته مركز كل شيء ، والكون كله يدور حول ذاته ، وفي عمرة الاهتمام بالذات اختفت المذاهب الفلسفية الشائعة التي استوعبت الوجود كله ، وأصبحت الميتافيزيقا والفيزياء والمنطق لا تدرس لذاتها ، وإنما تدرس لخدمة الأخلاق ، وضيق النظرة يقترن في العادة بالتعصب fanaticism والفلسفة التي تنسم بالضيق تنتهى عادة بالتطرف ، فتدور حول فكرة واحدة ، وتغفل كل ما عداها ، وتمضى في فكرتها مغمضة العينين حتى نهايتها ، فإذا كان الرواقية قد جعلوا الواجب شعارهم ، فقد تصوروه على نقيض كامل للدوافع الفطرية ، بصرامة لم تعرف من قبل هذا إلا عند الكلية ، وقريب من هذا التطرف يقال في مذهب الشكاك وفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، ومن هنا جاز القول بأن أكبر مميزات هذا العصر الافتقار إلى سداد التفكير واتزانه ، فقد اختفى الصفاء والهدوء الذي كان يميز التفكير الأفلاطوني والأرسطاطاليسي ، وأخذ مكانه غلو في التصور وتجسيم الجانب في الموضوع على حساب بقية جوانبه ، مما يصح أن يوصف بتورم التفكير وانتفاخه . turgidity of thought .

كان ثانياً نتائج الذاتية في تفكير هذا العصر ، الافتقار إلى الأصالة والابتكار ، إذ كانت الميتافيزيقا والطبيعة والمنطق لا تدرس إلا من أجل غايات عملية ، ومن ثم امتنع عليها أن تزهر أو تثمر ، وقد أخذ مفكرو العصر يرتدون إلى الماضي ويعملون على بعث تراثه ، ارتد الرواقية إلى

هيرقليطس في تفكيرهم الفيزيقي ، وأحيا الأبيقورية مذهب ديمقريطس في الجواهر الفردة atoms بل حتى في مجال الأخلاق الذي وقفوا عليه جهودهم لم يبدعوا فيه جديداً ، فالرواقية ارتدوا إلى الكلبية واستعاروا منهم أفكارهم الرئيسية ، وعاد الأبيقورية إلى القوريناثة وأخذوا عنهم صفوة آرائهم ؛ إنهم جميعاً كانوا يعيدون تنظيم الأفكار القديمة ، مع غلو في هذه الناحية أو تلك ، ولف هذه الفكرة والدوران بها في كل الجهات ، واعتصارها جافة عسى أن تسكب قطرة من حياة جديدة ، ولا شيء بعد هذا كله يمكن اعتباره أصيلاً مبتكراً ! منذ أول رواق حتى آخر أفلاطوني محدث في هذا العصر ، لم تظفر الفلسفة بمبدأ واحد يمكن أن يقال إنه جديد مبتكر ، إلا إذا اعتبرنا العناصر التي تلقاها هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من الشرق !

وثالث نتائج الذاتية الانتهاء إلى الشك ، إلى إنكار كل معرفة ورفض كل فلسفة ، تماماً كما حدث عند السوفسطائية من قبل ، فإنهم جعلوا الفرد مقياس الحق والباطل ، ومعيار الخير والشر ، فتأدت بهم هذه الذاتية إلى رفض القول بموضوعية الحقائق وثبات القيم الأخلاقية ، وقريب من هذا حدث للعصر الذي أعقب الفلسفة الأرستاطاليسية ، فالذاتية التي دارت حولها فلسفة الرواقية والأبيقورية عاصرها شك حقيقي تمثل عند معاصريهم من الهيرونيين (٢) ،

والآن نعقب على هذا التمهيد بالحديث عن ثلاث مدارس متعاصرة شغلت العصر الهلنستي هي مدارس الرواقية والأبيقورية والشكاك .

الفصل الأول

مذهب الرواقية في الأخلاق

تمهيد في نشأة الرواقية والأبيقورية - تعاليم الرواقية - اتصال مذهبهم
بالنزعة الكلية - الرواقية والجبورية - الرواقية حمة الأخلاق في عصر
الانحلال - تأثير الرواقية في خلفائهم - تعقيب

تمهيد في نشأة الرواقية والأبيقورية:

قلنا إن سقراط قد دعا إلى السعادة التي تقوم في سيطرة العقل على دوافع الشهوة وتوازن الحس ، ورأينا كيف اعتنق القورينائية فكرة السعادة بعد أن حولوها إلى لذة حسية عاجلة ! وكيف احتضن الكلية دعوته إلى ضبط النفس وكبح الهوى ومضوا فيها حتى استحالوا عندهم إلى عزوف عن اللذات وانصراف إلى حياة الزهد والحرمان ! ورأينا كيف اجتمعت فكرة السعادة مقرونة بضبط النفس في فلسفة أفلاطون وأرسطو - مع خلاف بينهما في تفسير العنصرين وتحديد مضمونهما ، وكما عجز أنصاف السقراطيين عن الإحاطة بمذهب أستاذهم كلا متكاملًا ، عجز خلفاء أرسطو عن تفهم مذهبهم الشامخ ، فتنوع مذهبهم إلى مذاهب ، تبني زينو + ٢٧٠ ق . م Zeno فكرة الطبيعة الناطقة ومضى فيها حتى نهايتها ، فاستحالوا عنده إلى ضرورة العمل على قمع الأهواء ووآد الشهوات ومحاربة اللذات والإشادة بحياة الزهد والحرمان ، تحقيقا للسعادة السلبية التي كانت سمة العصر كله ، وأنشأ مدرسة الرواقية (١) Stoic school أما أبيقور + ٢٧٠ ق . م Epicurus فقد راقه

(١) هذه ملاحظة كولدرود ص ٣٢٢ من مصدره السالف الذكر وهو ينحدر بمذهب الرواقية والأبيقورية إلى أرسطو ، أما سديويك فإنه ينحدر بنظرية زينو الأخلاقية إلى =

القول باللذة ووحدها بينها وبين السعادة ، ففضى في الفكرة حتى تحولت عنده إلى دعوة للتمتع بالذات ، ابتغاء الحصول على طمأنينة النفس ، وأنشأ مدرسة تبشر بدعوته هي مدرسة الأبيقورية Epicurian school ومرد الاتجاهين المتضادين آخر الأمر إلى أرسطو ، ثم هما متفقان بعد هذا في جعل السعادة السلبية غاية قصوى للحياة .

ونريد أن نقصر حديثنا في هذا الفصل على مذهب الرواقية وقد كان تأعلامهم من آسيا ، وامتد المذهب من القرن الثالث قبل الميلاد إلى عهد الإمبراطور ماركوس أورليوس المتوفى عام ١٨٠ م :

تعاليم الرواقية :

تقوم فلسفة الرواق الأخلاقية على مبدئين يقرر أولهما أن العالم يخضع لقانون مطلق لا يبيح استثناء ، ويرى ثانيها أن طبيعة الإنسان التي تميزه من سائر الكائنات تتمثل في جانبه العاقل ، وقد تلخص هذين المبدئين شعارهم الذى يقول : عش على وفاق الطبيعة (أى العقل) لأن لهذا الشعار وجهين ، فالناس مطالبون من ناحية بأن يتشبهوا بالطبيعة بمعناها الواسع ، بمعنى أن يتصرفوا بمقتضى قوانين الوجود ، ثم هم من ناحية أخرى مطالبون بأن يخضعوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو العقل ، وكلا الأمرين واحد في نظر الرواقية ، لأن العالم يسير وفاقا لقانون العقل ، والإنسان الذى يتبع طبيعته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر ، والإنسان لا يملك عصيان قوانين الوجود ، ولكنه — ككائن عاقل — هو الوحيد الذى يطيع هذه القوانين عن وعى وتعمد وإدراك ، ابتغاء تحقيق سعادته .

= الكلية الذين تلقوا اتجاههم عن سقراط ، وإن تضمنت نظرية زينو عنده عنصرا ينحدر لا محالة إلى أكاديمية أفلاطون (ص ٧٢ في النص الإنجليزي و ١٥٥ في ترجمتنا العربية) ويقول بوترند رسل (ص ٢٧٦) إن أتباع أفلاطون كانوا يسمون زينو بانتحال آراء الأكاديمية لنفسه . ولكل من هذه الآراء في رأينا نصيبه من الصواب .

وهكذا تصبح الفضيلة هي العيش وفاقا للعقل ، وترتد الأخلاقية إلى حكم العقل ، ويستبعد الهوى كما تستبعد إرادة الفرد باعثاً على الأفعال الإنسانية ، والحكيم هو الذى يخضع حياته واعياً لسنن الوجود كله ، ويعتبر نفسه مجرد ترس فى الآلة الكبرى ، يسير معها ولا يشذ عنها .

اعتنقوا القول « بالعيش وفاقا للطبيعة » كقاعدة إيجابية عامة للسلوك الإنسانى ، فمن أين تلقوا أصول هذه الفكرة ؟ قبل إن « زينو » مؤسس هذه المدرسة قد استمع إلى رجال الأكاديمية وتأثر بتعاليمهم ، وعندهم أخذ أصول دعوته ، ولا غرابة فى هذا رأى الذى يميل إليه سدجويك — فإن رد الأخلاقية إلى العقل ينحدر إلى سقراط ، ويشيع فى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكانت إقامة الأخلاقية على العقل وليس على وجدانات الذات وحلوسها قوام جميع المذاهب الأخلاقية الأصلية فيما يلاحظ « ستيس » ولكن الذى يميز المذهب الرواقى عن سابقه يقوم فى التفسير الجائى الصيق لهذا المبدأ ، فأرسطو كان يرى أن طبيعة الإنسان الجوهرية تتمثل فى عقله ، ولهذا أوجب على الإنسان أن يخضع سلوكه لحكم العقل الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ، ولكن أرسطو قد فطن — كما ألمعنا من قبل — إلى أن الأهواء والشهوات لها مكانها فى طبيعة الإنسان ، ومن أجل هذا لم يطالب بالعمل على استئصالها وقع ندائها ، بل قنع بإخضاعها لحكم العقل وإملاءاته ، أما الرواقية فقد احتقروا هذه الأهواء واعتبروها مخالفة فى جوهرها لمنطق العقل ، ومن ثم طالبوا باستئصالها وإبادة ما أمكن ذلك — وهذا ما ميموه بالآپاثيا Apathy شعور الإنسان باللامبالاة adiaphorism وانعدام إحساسه بما حوله insensibility to invironment وإماتة الذات Self-mortification واعتبروا الحياة حرباً أو معركة يشنها العقل لإماتة الشهوات وإبادة الأهواء ومحوها من الوجود ، فكان طبيعياً أن تنتهى الأخلاق الرواقية بمذهب فى الزهد الموغل الذى ينقصه التوازن ، تحقيقاً لنوع من السعادة السلبية.

اعتبروه غاية الحياة القصوى — كان أرسطو يعتقد أن الفضيلة وحدها ذات قيمة باطنية ذاتية *intrinsic* ولكنه أفسح للخيرات والظروف الخارجية — من مال وجاه وصحة وشرف — مكانا في نظام الحياة ، أما الرواقية فقد أكدوا أن الفضيلة هي وحدها الخير ، والرديلة هي وحدها الشر ، وكل ما عداهما يعتبر على الحياد تماما (*neutral*) وبهذا خرج من نطاق الشر الفقر والمرض والألم والموت ونحوه ، واستبعد من الخيرات الثراء والصحة واللذة والحياة ونحوها ، وتأدى بهم هذا إلى القول بأن الإنسان إذا انتحر لم يقض على شيء ذي قيمة ! ويبدو هذا على غير انساق مع فضيلة الشجاعة التي أولوها كل تقدير ، وتعارض مع اعتقادهم في تنظيم العالم في ضوء العناية الإلهية ، إذا كان الناس ينقادون للتخلص من الحياة هربا من مواجهة شرورها ، فكيف يجوز للحكيم الرواقى الذى يعتقد أن الألم ليس شرا أن يتخلى عن وظيفته بالانتحار ؟ ولكن الرواقية قالوا إن الألم ليس بشيء ، ومع هذا فالإنسان فى حيل من رفض احتمال متى كان من الممكن تحقيق حالة تخلو من الألم ؟ ! ثم إن الحياة عندهم لا تضاف إلى الخيرات بالإضافة إلى أن الحكيم تمر به ظروف يتبين فيها أن الموت أفضل من الحياة ، وتتمثل هذه الظروف فى حالات الأمراض المستعصية والحنن التى تقض مضجع الإنسان (١) !

ومضى الرواقية فى نظرتهم الضيقة للأخلاق فقالوا إن من الحماسة أن ينشد الإنسان لذته ، فليبتس سعادته التى لا تتحقق إلا بمزاولة الفضيلة ، والإنسان لا يتوخى أن يكون فاضلا ابتغاء اللذة ، بل إنه يتمسك بالفضيلة من أجل الواجب ، والفضيلة تقوم فى الإرادة التى تنصاع لحكم العقل ، فكل خير أو شر فى حياة الإنسان مرهون بإرادته ، قد ينزل به الفقر فلا يمنعه هذا من أن يظل برغمه فاضلا ، وقد يعاقب بالإعدام ولكنه

(1) Cf. Sidgwick, op. cit., p. 76-7

يستطيع مع هذا أن يموت شريفاً ، — مقتدياً في هذا بسقراط — إذ لا سلطان لأحد على الإنسان إلا في الأمور الظاهرية ، أما التزام الفضيلة أو العدول عنها فمرجعه إلى إرادة الإنسان ، وحرية الباطنية موفورة له تماماً طالما وفق في تحرير نفسه من قيود جسمه ، ولا يتيسر هذا بغير قمع الشهوات وإماتة الأهواء (١) !

إن الفضيلة تقوم على العقل ، ومن ثم استندت إلى المعرفة ، فارتد الرواقية بهذا إلى رأى سقراط في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، والاستخفاف بالنظر العقلي الخالص ، وربط التفكير بالعمل ، من أجل هذا اعتبروا البحث في الطبيعيات والمنطق أداة لخدمة الأخلاق ، وصرحوا بأن رأس الفضائل الحكمة ، وأن الحكيم هو الذى تتمثل فيه أسمى صفات الكمال ، ومن أجل هذا قيل إنه لم يوجد في الماضى مثل هذا الحكيم الذى يرتفع فوق مستوى البشر ، ولا يتعرض للخطأ أبداً ، يحسن كل ما يفعل ، ويلتزم الهدوء دوماً ، ولا يحس ألماً ولا حزناً ولا خوفاً ولا نداماً ، تحفل حياته بالخير والسعادة .

وعن الحكمة تصدر الفضائل الرئيسية الأربع : الاستبصار والشجاعة والعفة والعدالة ، ومن أجل هذا كان الحكيم جماع الفضائل ، والعالم عندهم يتألف من حكماء وحمقى ولا وسط بينهما ، فالناس عندهم إما أخيار إطلاقاً أو أشرار إطلاقاً ، فإذا سألت الرواقية عن هذا الحكيم أشاروا في شك إلى سقراط وديوجينز الكلبي ، وقالوا مع هذا إن عدد الحكماء في هذه الدنيا آخذ في التناقص !

اتصال مذهبهم بالمرعة الكلية :

في كل هذا نتبين وجوه المذهب الكلبي يبعث من جديد ، إذ كان

(1) Bertrand Russell, op. cit., p. 277.

المذهب السقراطي - في جانبه الذي احتضنته الكلية - أكثر تعاليم السابقين على الرواقية ملاءمة لهم ، كان سقراط قديس الرواقية طوال تاريخهم ، راقهم موقفه أثناء محاكمته ، فقد رفض الهرب من السجن حين دُبر له ، اعتقاداً منه أن هذا جبن وعصيان لقوانين البلاد ، واستقبل الموت هادئاً شجاعاً ، اقتناعاً منه بخلود النفس ، وأصرّ على تجنب الظلم إيماناً منه بأن مرتكبه يؤذى نفسه أكثر مما يؤذى غيره ... بل راقهم أسلوبه في حياته ، وتوخيّه البساطة في مأكله ومشربه ، وانصرافه التام عن متع الدنيا ومباهجها^(١) ... وهذا هو الجانب الذي تبناه الكلية من سقراط ، ومن أجل هذا حرص الرواقية على إحياء النزعة الكلية وإن أدركت على يد جمهورهم تعديلات أفضت بهم إلى التناقض ١ عدلوا نزعة الكلية فأداروا أطرافها وألأنوا فظاظتها وخففوا ألوانها وابتعدوا في تفسير مبادئها عن معانيها الأصلية ، وزعزعوا تزمّتها بإباحة الاستثناء في قواعدها ، وانتهى هذا بهم إلى التناقض وعدم الاتساق ، وأظهر هذه التعديلات تبدو في :

١ - مبدأ الاستئصال الكامل للأهواء والشهوات ، قالوا باستحالة ذلك ، فإن تيسر استئصالها انتهى هذا بالإنسان إلى الجمود والعجز عن العمل ، ومن أجل هذا قالوا إن الحكيم يعاني الانفعالات كما يعانيها غيره من الناس ، بل جاهر متأخرو الرواقية بأن الحكيم الذي لا يهيج ولا ينفعل لا وجود له بين البشر ، إذا استثنيت واحداً أو اثنين من أبطال الأخلاق استطاعا أن يحققا هذا المثال في العصور القديمة ، فالحكيم عندهم يتأثر بانفعالات معتدلة معقولة ، لأن جذور هذه الانفعالات متأصلة في طبيعته ، ولكنه من فرط قدرته على ضبط نفسه لا يأذن لانفعالاته بأن تنمو حتى تتحكم في سلوكه وتسيطر على توجيهه :

٢ - مبدأ حياد الأفعال ، كان مؤداه أن كل ما عدا الفضيلة والرذيلة

لا يدخل في عداد الخيرات ولا في عداد الشرور ، استمسكوا بالمبدأ ثم قالوا :
إن بعض ما يكون على الحياد مفضل على البعض الآخر ، فالحكيم إذا خیر
بين الصحة والمرض اختار الأولى ، وبهذا انتهوا إلى تصنيف الأشياء إلى
اعتبرها الكلية على الحياد إلى ثلاث فئات : ما يجب تفضيله وما يجب
اجتنابه وما يجب اعتباره على الحياد إطلاقاً .

٣ - المبدأ القائل إن الناس أخیار أو أشرار ولا وسط ، عدلوا هذا
المبدأ فقالوا إن مشاهیر الأبطال وساسة التاريخ وإن كانوا في زمرة الحمقى
إلا أنهم أقل من غیرهم تلوثاً بشرور البشر ؛ وكان الرواقية يترددون في
اعتبار أنفسهم حکماء ، ويستحون أن يضعوا أنفسهم في مستوى سقراط
ودیوجینز الكلبي ، ولكنهم أبقوا على الفوارق التي تفصل بينهم وبين عامة
الناس ، إنهم ليسوا في مستوى الفضلاء والحکماء ولكنهم يتطلعون إلى هذه
المستوى ويعملون على تحقيق هذا المثال .

ومع هذا كله كانوا على اتفاق مع الكلية - والابیقرية بعد -
في اعتبار السعادة السلبية التي تتمثل في طمأنينة النفس غاية قصوى
لحياة الإنسان .

استناداً إلى هذا كله ذهب مؤرخو الرواقية إلى أنهم كانوا أقل من
الكلية انساقاً في تفكيرهم ، وإنهم كانوا إذا كشفوا في تفكيرهم تناقضاً
لم يكتروا له ! بل قالوا إن الرواقية لم يبدعوا جديداً في مجال الأخلاق
- كما كان شأنهم في مباحث الطبيعيات - وإن كان من حقهم أن يدعوا
أنهم ابتكروا فكرة جديدة واحدة هي فكرة العالمية Cosmopolitanism
ومؤداها أن يعتبر الإنسان الكرة الأرضية كلها وطناً له ، والعالمية الرواقية
تمثل وحدة معنوية تجمع بين الآلهة والبشر ، وأساسها الاتحاد في الجوهر ،
والفكرة لا تتضمن في أصلها معنى سياسياً ، فإن المدن التي يقيم بها الناس
تنطوي على فروق تقضي على المساواة ، أما المدينة الإلهية ففيها تساوى

جميع الكائنات الناطقة ، إنهم لم يقولوا قط بإمكان تحقق هذه الجماعة المعنوية في مدينة أرضية ، إنهم ليسوا من دعاة « المدينة الفاضلة » « اليوتوبيا » بل أوجبوا الخضوع للنظم المتواضع عليها كما هي بغير اعتراض ، ومن أجل هذا لم يحتجوا على نظام الرق ! ومع هذا أثرت فكرتهم في مشرعى القانون الرومانى ، فانتهوا إلى إصلاح المجتمعات بتحريم كل هياج سياسى .

والواقع أن فكرتهم عن العالمية قد نشأت عن أصليين من أصول مذهبهم : أولهما يقول إن الكون واحد نشأ عن إله واحد ، وينظمه قانون واحد ويكوّن نظاماً واحداً - وثانيهما يقول إن الناس وإن خالف بعضهم البعض في أمور غير جوهرية ، متفقون في طبيعة أساسية واحدة هي العقل الذى يشارك فيه الناس جميعاً ، ولهذا ارتدوا من حيث هم كائنات ناطقة إلى ماهية واحدة ومن ثم وجب أن يؤلفوا وطناً واحداً ، وأضحى تقسيم العالم إلى دول متحاربة متنازعة تناقضاً لا يساير طبيعتهم العاقلة ، فومن هنا قالوا إن الحكيم ليس مواطناً في دولة ما ، بل هو مواطن عالمى ، وكانوا في هذا كله يطبقون مبادئ أكدوها من قبل ، فإذا استثنينا هذه الفكرة جاز لنا أن نقول إنهم لم يبدعوا في الأخلاق - ولا في الطبيعيات - بجديداً ، بل كانوا يعيدون تكوين أفكار سبق إليها أسلافهم - وكانوا يتميزون بالآفاق الضيق والتزمت البالغ ، وفلسفتهم بدت الذاتية التى كانت سمة العصر ، وفى ضوءها تجلّى تحزبهم فنظروا إلى الأمور من جانب واحد وأغفلوا كل ما عداه من جوانب ، واختفت الأصالة فى تفكيرهم ، وحصرُوا اهتمامهم فى : كيف يجب أن أعيش^(١) ؟ وفى عمرة الاهتمام بالذات افتقدنا التفكير الشامخ الذى يمتاز بالشمول والأصالة .

انسرواقية والجبرية :

وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فاستبعد حرية الاختيار على نحو

(١) قال بهذا الاتجاه فى فهم الرواقية W. T. Stace فى مصدره السالف ص ٣٤٩-٥٣

ما أشرنا من قبل ، روى عنه « اكسانوفون » Xénophon أنه سئل عن أولئك الذين يعرفون الخير ويتجنبون فعله ، هل يمكن أن يوصفوا بالحكمة والعفة ؟ فقال سقراط إن الناس يتمخرون من بين ما يمكن فعله ما يعرفون أن فيه مصلحة لهم ، فيأتونه ابتغاء هذه المصلحة ، ومن أجل هذا كان الذين يفعلون عكس ما يعرفون مجردين من الحكمة وضبط النفس ؛ فتمشى سقراط بهذا مع نظريته في التوحيد بين المعرفة والفضيلة وانتهى إلى أن الإنسان مجبر على فعل الخير متى عرفه ، واستبعد بهذا حرية الإرادة من مجال الأخلاق .

والذين أخذوا عنه نظريته في التوحيد بين الفضيلة والمعرفة تأدوا إلى هذه النتيجة ، فأفلاطون وإن قدم تفسيراً جديداً للذين يتجنبون الخير عن علم به ، قد استبعد بدوره حرية الإرادة من تصرفات الإنسان ؛ وأبطل أرسطو نظريتهما في التوحيد بين الفضيلة والعلم فانهى إلى إقرار الحرية ، ولكن الرواقية قد أخذوا بنظرية سقراط وزادوا فقالوا بوحدة الوجود . pantheism تفسيراً للكون ، فتأدى بهم هذا إلى القول بالجزئية ، فالله (أى اللوغوس أو القدر (logos or fate) وهو العقل الكلى الذى تقع وفاقاً له أحداث الوجود) يترتب على الاعتقاد به القول بالضرورة المطلقة ، والطبيعة تجرى وفاقاً لهذه الضرورة التى لا مجال فيها لاتفاق أو مصادفة ، وقالوا إن الجزئية (determinism) يؤيدها الفهم المشترك Common Sense وتشهد بها قوانين الطبيعة ويزكيها المنطق وتقرها الأخلاق (١) :

فأما الفهم المشترك بين الناس فيسلم بالنبوة ، وهى تتضمن سبق العلم

(١) انظر فى هذا والكثير مما رويناه عن موقف الرواقية من الجزئية كتاب : P. Janet, et G. Séailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles, ١٩٣٠ والنسخة الإنجليزية (تنقص بعض فصوله) فى جزئين تحت عنوان Hist. of the Problems of Philosophy - ص ٣١٦ وما بعدها وكذلك مادة Free Will فى دائرة المعارف البريطانية .

بالمستقبل (foreknowledge) ويقوم هذا على التنبؤ الذى لا يستند إلى المصادفة ؛

أما قوانين الطبيعة فتقوم على مبدأ العلية ، فلكل معلول علة ، والقول بأن شيئاً وجد بغير علة شبيه بقولنا إنه وجد من عدم !

والعقل يحملنا على التسليم بأن كافة الأشياء تقع قضاء وقدر ، ويراد بالقضاء ما يقصده الإغريق بالتتابع القائم بين الأحداث بعضها والبعض ؛ والارتباط القائم بين العلل ومعلولاتها فإن شيئاً لا يحدث إلا ويكون وقوعه أمراً لا مناص منه ، ولن يقع أمر دون أن تكون له علة تكفى مبرراً لوقوعه ، والقدر هو العلة الأزلية الأبدية فى وقوع الأشياء ، علة ما كان منها فى الماضى وما يقع فى الحاضر وما سيحدث منها فى المستقبل . . . ومن تبين العلل استطاع أن يتنبأ بمعلولاتها قبل وقوعها ، وكما أن البذر تكن فيه نواة ما ينتجه من نبات ، فكذلك الحال فى العلل ، تكن فيها الأحداث التى تقع فى المستقبل^(١) وسنرى بعد قليل أثر هذا كله فى حياة الحكيم .

والجبرية فى المنطق تبدو فى قولنا عن القضيتين المتناقضتين أن حتمية إحداهما تستبعد لا محالة إمكانية الثانية ، فإذا صدقت أولاهما كذببت الأخرى بالضرورة .

على هذا النحو تقوم الجبرية فى رأى الناس ، وتشهد بها قوانين الطبيعة والمنطق معاً ، فما الذى يمنع قيامها فى سلوك الإنسان ؟ إن طمأنينة النفس التى ينشدها الحكم الرواقى لا تيسر إلا مع قيام الضرورة التى تقتضيهما العناية الإلهية (ويعنون بها الضرورة العاقلة التى تشمل الكلليات والجزئيات) ، فإذا اعتقد الحكم بهذه العناية والضرورة التى تقتضيهما سلم بأن الأحداث التى

(١) Cicero, Divination نقرة ٥٤ و ٥٥ - وهما فى ترجمتنا العربية « عالم الغيب فى العالم القديم » ص ١١٨ - ١٢٠ ك ١ وفيه يعرض أدلة الرواقية توطئة للرد عليها فى الكتاب الثانى .

تقع لا مناص من وقوعها ، ولا مهرب له من احتمال آثارها ، فيزايله الخوف ويتحرر من ضغط الانفعالات ، وهذا تتحقق له طمأنينة النفس ، إنه يرضى بالحن التي تنزل به اعتقاداً منه بأنها مقدرة عليه فيتفادى القلق وبوفر لنفسه السعادة السلبية التي ينشدها ، وإن أباح الرواقية الانتحار تخلصاً من الحياة متى تعذر احتمال الحن !

وقالوا إن الله لا يقصد لغير الخير وإن اقتضى تحقيق الخير في بعض الأحيان استخدام وسائل ليست خيراً ، وأن الشر مرجعه إلى الإنسان وحرية اختياره ، وحاولوا التوفيق بين الضرورة (أى القدر) وحرية الإنسان في فعل الشر ، فقالوا إن هناك ضرورة تبدو في الظروف الخارجية التي تحرك الإنسان للعمل ، والناس يتفاوتون في مدى تأثرهم بهذه الضرورة ، ويتفاوت التأثير بتفاوت الخلق عند الناس ، وإن كان الخلق بدوره من فعل القدر ! فالظروف الخارجية تدفع الناس إلى العمل ولكن الخلق هو الذى يعين سلوكهم ، وقد أشرنا إلى أن السعادة في رأيهم لا تتأثر بالظروف الخارجية ، وإنما ترجع إلى موقف الإنسان الباطنى إزاءها ، ومن أجل هذا حرصوا على مطالبة الإنسان بضبط انفعالاته ، ورأوا أن إنكار القدر يفضى بصاحبه إلى أحكام تحول دون السعادة ، فالتدم مرده إلى الاعتقاد بأن ما حدث كان يمكن ألا يقع على هذا النحو ، والخوف ينشأ عن الاعتقاد بأن المستقبل لا يخضع بلحيرة هذا القدر ، والحكيم الرواقى يسلم بالقدر في غير مبالاة أو اكتراث ، وبذلك يتفادى الانفعالات ويكون بإرادته سعيداً .

جاء الرواقية بأن الوقوع في الرذيلة اختياري ، عزاه « خريسپوس » + ٢٠٧ ق . م Chrysippus إلى المحيط الاجتماعى وما يوحى به للإنسان من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة ، فإنهم سبقوا « چان چاك روسو » في القول بأن الشر ليس أصيلاً في طبائع البشر — كما زعم هوبز وأمثاله — ومن

الممكن في رأيهم أن يتفادى الإنسان الوقوع في الشر لو استفتى عقله واستجاب لحكمه ، ومن ثم كمان الإنسان مسئولاً عن أفعاله .

هذا هو مجمل موقفهم من مشكلة الجبر والاختيار ، وقد كان مشاراً لحملة من النقد شنها عليهم خصومهم من الأبيقورية وأتباع الأكاديمية الجديدة بوجه خاص ، ولكنهم اضطروا للاعتقاد في الجبر ابتغاء كفاة السعادة التي كانت عندهم غاية الحياة ،

صحة الأخلاق في عصر انحلال :

وبعد ، فإن إنعام النظر في المذهب الرواقى يشهد بمدى تأثيره بالروح الشرقية التي شاعت منذ بدء العصر الهلينستى ، وكان من أثر هذا اعتقادهم في التنجيم والعرافة وتعبير الرؤيا الصادقة ونحوها ، ولكنهم كانوا — وهذه هي أكبر مفاخرهم — مثلاً في الغيرة على الواجب والتحمس في نصرة الفضيلة ، والترفع عن الدنيا واحتقار الغايات الوضيعة ، فكانوا — فيما يقول Schwegler حماة المثل الأخلاقى الأعلى في عصر يسوده الانحلال والانحطاط — وحسبنا أن نسوق شاهداً من « إبيكتيتوس » مضدّاً لما نقول :

كان « إبيكتيتوس » + ١٣٠ م Epictetus عبداً رقيقاً ، ولكن العبيد يتساوون في المذهب الرواقى مع سائر الناس لأنهم جميعاً أبناء الله ، وقد سبق المسيحية في التنديد بالاسترقاق وتجريم عقوبة الإعدام ، والتبشير بمعاملة المجرمين على أنهم مرضى يفتقرون إلى العلاج ولا يقوّمون بالعقاب ... وغير هذا مما نادى به الكلية والرواقية معا ، وكان إبيكتيتوس يطالب الإنسان بأن يحاسب نفسه كل يوم ، وأن يرد الإساءة بالإحسان ، ويتوخى الامتناع عما يحب ويشتهى ...

وقد رُوى عنه أنه كان يقول ما مؤداه : إذا قلبر لى أن أموت لم أجد

فى الإقدام على الموت ما يدعو إلى التأوه والتألم ! وإذا قدر لى أن أزوج إلى السجن ، لم أذهب إليه باكيا متحجبا ! وإذا قدر لى أن أعانى مرارة النفى لم أذهب إلى منفاى مكتئبا متخاذلا ، وإذا طلب إلى طاغية أن أفشى سرا وهددنى بأن يقيدنى بالأصفاد ، قلت له إنك تقيد ساقى ولا تملك أن تمس إرادتى بسوء ، وإذا أرسلتنى إلى السجن أمكنك أن تتحكم فى جسدى دون أن تمتد قدرتك إلى نفسى ، وإذا أذرتنى بفصل رأسى عن جسدى قلت لك ساخرا : أنا الإنسان الوحيد الذى يستحيل قطع رأسه !

ويقول كذلك : إن الجندى ليقسم ألا يحترم أحدا غير قيصر ، أما نحن فلأنا نحترم أنفسنا قبل كل شىء . . . إلى آخر ما يروى عنه . وكان أپكتيتوس - كما كان أكثر الرواقية - يعمل بما يقول ، قيل إن مولاه أخذ يوما فى تعذيبه ، فلوى ساقه وأپكتيتوس يبتسم قائلا : ستكسر رجلى ، فلما كسرت قال له هادئا : ألم أقل إنها ستتكسر ؟ ومثل هذا فى حياته وحياة أقرانه كثير لا يحتمل المقام تفصيل القول فيه .

تأثير الرواقية فى خلفائهم :

اعتنق الرواقية المادية ، فردوا المعرفة إلى الحس وأنكروا أن يوجد موجود لا يكون محسوساً ، وفسروا الكون بوحدة الوجود ، فعارضوا الأديان فى كل ما ذهبوا إليه ، ومع هذا كان تأثيرهم الأخلاقى فى مفكرى المسيحية والإسلام بالغاً ، ففكرو المسيحية منذ القرن الثانى تأثروا بهم فى نظرتهم إلى الفضائل والذائل ، وتصورهم لصفات الله وعنايته بالبشر ، وكان مرد هذا التأثير إلى إعجاب المسيحيين بتمسك الرواقية بالفضيلة وحرصهم على التدين ، فكانوا يأخذون عنهم ويقتبسون منهم ، ويعتبرون الفلسفة الرواقية مدخلا إلى المسيحية !

وسرى تأثير الرواقية إلى العالم الإسلامى ، فتأثر بهم الإخوان الصفا من

ناحية ، وصوفية الإسلام من ناحية أخرى ، وإذا كان المرجح عند مؤرخي التصوف الإسلامي أن الأفلاطونية المحدثة كانت أكبر العوامل الدخيلة تأثيراً في التصوف الإشرافي النظري Theosophy ، فالمرجح عندنا أن الأخلاق الرواقية قد ساهمت بنصيب ملحوظ في تشكيل سلوك الصوفي المسلم ، فإذا كان الإسلام قد أباح للمؤمنين في حياتهم الدنيا طيبات الرزق ومتع الحياة البريئة ، فجمع بهذا بين الدنيا والآخرة ، فإن جمهرة الصوفية قد غلوا في العزوف عن متع الدنيا ، وأفرطوا في مجاهدة شهواتهم إفراطاً يتطلب تفسيره الرجوع إلى العوامل الدخيلة على الإسلام وفي مقدمتها الأخلاق الرواقية ، وفي عصر النهضة في أوروبا اشتد الكلف بإحياء الماضي ، فابتعث المذهب الرواقى « جوست لبس » + ١٦٠٦ Juste Lipse إذ وضع عنه كتابين هما « الدليل إلى الفلسفة الرواقية » ، و « فسيولوجيا الرواقية » ونشر « جيوم دى فير » + ١٦٢١ G. du Vair كتاباً عن « فلسفة إبيكتيتوس » الرواقى وآخر عن « فلسفة الرواق الأخلاقية » وشاعت النزعة الرواقية في كتابات « مونتاني » + ١٥٩٢ Montaigne وغيره من رواد الفكر الجديد .

وفي مطلع العصر الحديث تسربت فلسفة الرواقية إلى ديكارت وأثرت في تفكيره الأخلاقى ، وظلت تعيش في الكثير من فلسفات المحدثين حتى تجلت أوضح ما تكون في مذهب شامخ وضعه « كانط » + ١٨٠٤ Kant عن مبدأ الواجب كما سنعرف بعد ، وفي القرن التاسع عشر أحيها أمثال « مين دى بران » + ١٨٠٤ Maine de Biran وإمرسون Emerson ولا يزال لهذه الفلسفة أنصارها في القرن العشرين .

تعقيب :

يحرص مؤرخو الرواقية على تجريح المذهب الرواقى من ناحية التناقض البادى بين مبدئه والنتائج المستخلصة منه ، وشواهدهم على هذا كثيرة نقتبس منها ما يلى :

قالوا إن الفضيلة هي الخير الأوحده ، ومع هذا صرحوا بأن القسوة والظلم يهيئان الفرصة أمام المظلوم لكي يزاوِل حياة الفضيلة ! وقالوا إن الكون يخضع لقوانين جبرية صارمة والقوانين الطبيعية هي التي تقرر للإنسان أن يكون خيراً أو شريراً ، ومع هذا ردوا إقراراً الشر إلى اختيار الإنسان ! وقالوا إن الكون مجبر يسير في طريق مرسوم لا يحيد عنه ، وكل حدث من أحداثه ينشأ عن علة تسبقه ، ومع هذا جاهرُوا بأن سلوك الإنسان لا يخضع لتدخل خارجي ، بمعنى أن العوامل الخارجية لا تدفع إنساناً إلى ارتكاب شراً بل إذا صح رأيهم في جبرية الكون امتنع على إنسان أن ينزل بغيره شراً ، وإذا تعذر هذا كانت الأريحية *benevolence* التي قالوا بها - وهي خدمة الفرد للآخرين - مجرد وهم وخداع^(١) . . . إلى آخر ما قيل في بيان هذه المتناقضات ، وإنصافاً للرواقية نقول إن مذهبهم قد عاش نحو خمسة قرون من الزمان ، بدأ في الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد واستمر قائماً حتى أواخر القرن الثاني بعده - كما قلنا من قبل - فالمعقول أن يكون المذهب قد تعرض خلال هذه القرون لتعديلات جمة طرأت عليه على يد الكثيرين من أعلامه ، ولا سيما وأن كتبهم قد عني عليها الزمن ، فلم يصلنا منها إلا شذرات لا تشفي غليلاً ، وما عرفناه عن مذهبهم تلقيناه عن أقوال خصومهم أو شراحهم - مع استثناء الرواقية الجديدة التي كانت أيام قياصرة الرومان ، أي بعد تأسيس المدرسة بنحو أربعة قرون من الزمان ، وكان أكبر أعلامها سنكا + ٦٥ م *Seneca* وإبيكتيتوس + ١٣٠ م *Epictetus* وماركوس أورليوس + ١٨٠ م *Marcus Aurelius* فإن كتب هؤلاء قد وصلت إلينا كاملة ، فإذا لاحظنا العصر المديد الذي عاشته الرواقية ، وضياح مؤلفات أعلامهم ، لانت أحكامنا على وجوه التناقض التي يأخذها المؤرخون على مذهبهم ؛ ولا نقول

(١) Cf. Bertrand Russell, op. cit., p. 278, 289

إن هذه الملحوظة تكفى تفسيراً لكل وجوه التناقض البادى فى مذهبهم ، فقد رويناه عن بعض مؤرخيهم أن الرواقية كانوا - أحياناً - إذا كشفوا فى تفكيرهم تناقضاً لم يعبأوا به ! وليس ذلك عندنا بغريب ، فقد كان رأى عندهم أن قيمة المنطق تقوم فى مدى خدمته للأخلاق ، وليس لقوانينه قيمة فى ذاتها ، وكانوا فوق هذا يقولون بما سموه بالآپاثيا التى تتمثل فى إماتة الجانب الحيوانى فى طبيعتنا وانعدام الشعور بكل ما يثير انفعالا ، فإذا جمعنا استخفافهم بالاتساق المنطقى إلى إسرافهم فى تقدير عدم المبالاة ، تيسر التسليم بموقفهم السالف من التناقض .

وقيل إن تزمت الرواقية لم يمنع بعض أعلامهم من أن يكونوا طلاب منفعة ، فمن ذلك أن سنكا + ٦٥ م - وقد كان من أشهر أئمة الرواقية الرومانية التى حصرت اهتمامها فى الجانب العملى من الأخلاق - كان يحتقر المال نظرياً ، ولكنه استطاع عملياً أن يجمع ثروة بلغت نحو ثلاثة ملايين من الجنيهات ، أصاب أكثرها من قرض القروض بالربا الفاحش ! وقيل إنه اشترك فى مؤامرة لاغتيال نيرون الذى كان معلماً له ! ومن هنا كان انتحاره (١) .

(١) ولكن Will Durant يروى أن الإمبراطور أساء به الظن فنفاه فى جزيرة كورسيكا ثماني سنوات أعيد بعدها إلى منصبه فى مجاس الشيوخ ووكل إليه تعاليم ولى العهد « نيرون » فقضى فى تربيته عشر سنين على غير جدوى ، وورث عن أبيه ثروة طائلة ضاعفها بالاستثمار والربا حتى بلغت ما يعادل ثلاثين مليون دولار أمريكى : وقال لخصومه إن الحكيم لا يتحتم أن يكون فقيراً ، وله أن يجمع المال بطرق شريفة بشرط أن يستطيع التخلى عنه متى شاء وفى غير قدم ، ومع ثرائه عاش ينام على خشبة صلبة زاهدا متقشفا فى ملبسه ومأكله حتى ضمير جسمه ، فججم فى حياته صرامة النزعة الرواقية من ناحية ، واللين والتساهل من ناحية أخرى ، قاعدته فى وزن الحياة تبدو فى قوله : إنك تحقق غايتك يوم تدرك أن الناجحين فى الحياة هم أكثر الناس تعاسة ! ولما اتهم بالتآمر على نيرون أرسل إليه من يطلب منه أن يموت ! فتلق النبأ هادئاً ، وفتحت أوردته وفارق الحياة كما فارقها سقراط فى هدوء واطمئنان ورباطة جأش . ومهد للمسيحية بفلسفة الرواقية (التى أصبحت على يده إنسانية معقولة) حتى قال عنه ترتليان + ٢٢٠ (وهو من آباء الكنيسة المزمّنين) : إنه منا ! وقال عنه القديس =

ومن مأخذهم أنهم لم يقنعوا باحتقار الأهواء السيئة وحدها ، بل استخفوا بالمشاعر التي تثير في العادة تقدير الناس ، فمن ذلك أن الحكيم الرواقى لا يشعر بالتعاطف الوجدانى ! فإذا مات ابنه أو قضت زوجته لم يجد في هذا ما يعوقه عن مزاولة حياته الفاضلة ، ومن هنا كانت آلامه سطحية ، بل قالوا إن الصداقة التي شاد بها أبيقور لا بأس بها ، بشرط ألا تنتهى مصائب الصديق باستثارة الضيق عند صديقه ! والفضيلة عندهم لا توجب على صاحبها أن يحب جاره أو صديقه كما يحب نفسه ، بل استخفوا بالحب كعاطفة ، وإن أعلوا من شأنه كبداً يشيع بين الناس جميعاً . (١) يضاف إلى هذا البرود في تصور العواطف أن الأفعال عندهم محايدة neutral بمعنى أنها لا تكون خيراً ولا شراً إلا بالقياس إلى الغاية التي يتوخاها صاحبها ، وهذا - بالإضافة إلى أنه يناقض رأيهم في الجبرية - لم يمنعهم من أن يعتبروا الأخلاق والقوانين عرفية اصطلاحية تتغير بتغير الزمان والمكان كما قال السوفسطائية والكلبية من قبل .

وقد قلنا إن من مؤرخي الرواقية من سلهم فضل الابتكار في مجال الأخلاق ، واستثنى من هذا فكرة العالمية ، وربما قيل في نقد هذا الرأي إن الكلبيّة قد عرفوا هذه الفكرة قبل الرواقية بنحو قرن من الزمان ، فعارضوا فكرة العصبية الوطنية التي لقيت تأييداً حتى من أعلام الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو ، فنفر الكلبيّة من هذه العصبية وقالوا إن الحكيم لا يخضع لغير القوانين التي تقرها الحكمة ، ومرد التقسيمات التي تفصل بين الأمم إلى أن الناس تنقصهم الحكمة ، ولو قدر لهم أن يكونوا حكماء لسادهم جميعاً

= أوغسطين + ٣٠؛ ماذا يستطيع المسيحي الصادق أن يقول أكثر مما قاله ذلك الوثني ! ذلك أنه حارب القتل والسلب ودعا إلى التزهد ورفع الفروق بين الحر والعبد . . . وكان أكبر تلامذته عبد في بلاط نيرون هو اپكتيتوس + ١٣٠ م السالف الذكر :

(Story of Civilization, vol. III, p. 301 ff.)

(1) Ibid., 276 ff.

— سادة وعبيداً ، رجالاً ونساء — قانون واحد ، هو قانون العقل ، وعندئذ لن يوجد في المدينة المثالية — الكرة الأرضية — من يفتقر إلى أوامر تصدر إليه عن غيره حتى يبدو سلوكه متمشياً مع منطق العقل ، أو من يطيع أوامر تدعوه إلى التصرف بما يخالف هدى العقل ، وهكذا تمتحى العبودية ويزول الرق^(١) .

بل رب قائل يقول إن الكليية أنفسهم قد سبقوا إلى فكرة العالمية ، فقد بدأ الإسكندر بتسفيه سيادة اليونان على شعوب الأرض ، وإزالة الفروق الجنسية بين الشعوب رغبة في أن يستخلص منها شعباً يدين بإمرته كما قلنا من قبل ، وعندئذ نبتت فكرة العالمية في بيئة يسودها الإيمان بالتعصب للمدينة ! ولكن الفكرة قد فلسفها الكليية بعد قليل ، فقالوا بالماهيات الفردية المنفصلة التي لا تربط بينها علاقات ، فبدت ماهية الإنسان عندهم مجردة من علاقة العصبية القومية .

ومع أننا قلنا إن الرواقية قد تلقوا عن الكليية مجمل مذهبهم ، فإن فكرة العالمية عند الرواقية جاءت نتيجة مباشرة استخلصوها من نظريتهم عن الكون في جملة ، إذ قالوا إن الكون واحد على النحو الذي ذكرناه من قبل ، وأن الناس تجمع بينهم وحدة العتمل ، ومن ثم يكونون جماعة واحدة تخضع لقانون مشترك ، يمنع تبادل الأذى ويوجب التعاون لدفع الضرر الذي يحتمل أن يصيب أى فرد منهم . . . الخ^(٢) .

وهكذا نلاحظ أن فكرة العالمية وإن قيلت قبل الرواقية بأكثر من قرن من الزمان ، كانت نتيجة مباشرة لمذهب الرواقية في فهم الكون وتصور حقيقة الإنسان .

(١) Sidgwick, op. cit., p. 34—5 (في ترجمتنا العربية ص ١١٠)

(٢) Ibid, p. 81. (في العربية ص ١٦٦)

وقد سبق أن ذكرنا أن Stace يؤيد هذا الرأي .

وحقيقة إن الرواقية كانوا يحاربون الأثانية وغيرها من شهوات الإنسان ومطالبه الشخصية ، ولكن دعوتهم في التزهد لا تنطوي على التضحية والإيثار كما ظن بعض المؤرخين ، فإن الزاهد الرواقى - أو الكلابى أو الأبيقورى - يرفض المشاركة في الحياة العامة ، ويهرب من تبعات الأزواج والأبناء ويلوذ بحياة العزلة ابتغاء الهدوء وطمأنينة النفس وراحة البال .

وقد تبنى الرواقية قول أبيقور « عاش سعيداً من أحسن التخلي » وهو قول تردد صداه حديثاً عند ديكارت (١) !

وهذه النزعة تنطوي على الأثانية وتخلو من التضحية والإيثار ، لأن هذا عند أصحابه أداة لتوفير الخير وتحقيق الرفاهية للآخرين ، وهذا لا يتيسر بغير المشاركة في الحياة العامة وتحمل التبعات من أجل الآخرين ، وهذا كله إلى جانب أن المتزهد السالف الذكر ، مريض يستحق العلاج من الناحية السيكولوجية كما سنعرف في الفصل الأخير من هذا الكتاب .

بقى علينا أن نقول إن الرواقية قد جعلوا الأخلاق بزمتههم الصارخ مطلباً حسيرو المنال ، قالوا إن الحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب ، وأسرفوا في الاستخفاف بالحن والتهوين من تأثيرها في سعادة الناس ، فأى إنسان ذلك الذى يدركه المرض البغيض أو يتعرض للخطر الداهم أو يشرف على الموت أو يلحق به العار : . . فلا يجد في ذلك كله ما يحول دون تمتعه بالسعادة ؟ من ذا الذى يستطيع أن يحرر نفسه من الضغائن والأحقاد ، وينقى قلبه من الحسد والغيرة ، وبمعنى آخر من ذا الذى يستطيع أن يتحول إلهاً ؟

(١) من دلالات حرصه على راحة البال وطمأنينة النفس أنه حين علم أن السلطات الدينية قد أدانت « جاليليو » ١٦٤٢ بسبب نظريته في دوران الأرض - وكان ديكارت قد انتهى بدراسته إلى تأييدها - أصابه الذعر حتى أرجأ نشر رسالته التى شرح فيها هذه النظرية - وهى العالم - وزاد فقال عن المحققين مع جاليليو في روما : إن لهم من السلطة على أعمالى ما لعقل من السلطة على أفكارى !

ألم يكن « إبيكتيتوس » مغالياً في تصور قدرة الإنسان على احتمال العذاب والاستمسك بالفضيلة ؟ إن التعذيب كفيل بتحطيم إرادة الإنسان وشجاعته ، ومن المخدرات ما يرد الشجاع العنيد إلى الاستكانة والخنوع ... إن المذهب الرواقى عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، فقتنعوا بأن يكونوا فضلاء (١) ! فإن السعادة لا تستقيم مع احتمال العناء في إمارة الرغبات واستئصال الشهوات ، ولا تتنافى قط مع التمتع بالذات الحياة ومباهجها ، ومن الضلال أن نتصور الطبيعة البشرية عقلاً خالصاً ، وأن نستبعد من تكوينها جانب الحس ونوازعه ، فإن للغرائز وظيفتها في المحافظة على الفرد والإبقاء على النوع ، وللعواطف والرغبات أهميتها في بعث الحرارة والحيوية في سلوك الإنسان ، وإذا كانت آداب المجتمع تقتضى في بعض الحالات قمع الشهوات وواد العواطف ، وجب الحذر من مغبة مجاهدتها ونتائج العمل على قتلها ، مخافة الإصابة بالاضطرابات العصبية والانحرافات النفسية التى نهت إليها الدراسات السيكولوجية الحديثة ، والخلاص من الصراع الذى يكون بين نوازع الحس ومطالب المجتمع ميسور بتحويل الطاقة النفسية عن أهدافها الطبيعية التى تتعارض مع آداب المجتمع إلى أهداف تتفق مع آدابنا وتسائر معتقداتنا ومعاييرنا الأخلاقية ، بهذا الإشباع البديل - غير الأصيل - نتخلص من التوترات التى تقترن بالأزمات النفسية الناشئة عن الصراع السالف الذكر ، أما العمل على إمارة الجانب الحسى والقضاء على نوازعه فكفيل بأن يفقد الإنسان توازنه ، ويدمر شخصيته ويقضى على « تكامل » الطبيعة البشرية ، وما لهذا وجدت مبادئ الأخلاق ومثلها العليا كما سنعرف بشئ من التفصيل فى فصلنا الختامى .

هذا تكون الأخلاقية ميسورة لكل إنسان ، وتقوم السعادة مقترنة بإشباع الحاجات الدنيوية فى غير تهور ولا إسراف ، فيجرى سلوك

(1) Cf. B. Russell, op. cit., p. 286, 290 & 293

الإنسان بمتنصفي أوامر العقل دون أن يتخلى صاحبه عن متع الحياة ومباهجها ، أو ينصرف عن مطالب الدنيا ومقنضياتها ، وبهذا يرتفع الإنسان فوق بهيميته من غير أن يتحمل من العناء ما تنوء به طبائع البشر .

ومذهب الرواق بعد هذا صورة من صور الفلسفات الانسحابية التي سادت العصر الهلنستي ، وقد كان لها ما يبررها في روح العصر الذي أجهلنا بيان خصائصه ، إذ ضاقوا بالتحلل الأخلاق وتعارض المذاهب الفكرية ، وافتقدوا في حياتهم الأمن والكرامة والحرية فانطووا على أنفسهم وراحوا يبحثون في خباياها عما افتقدوه خارجها ! ولكن دعوتهم تبدو اليوم فجة هزيلة ، وإذا كان من الغاو أن نقول - مع أمثال « نيتشه » - [إن النزعة السلبية من أخلاق العبيد ، وأن نتصور الحياة كفاحاً مريراً لا رفق فيه ولا هوادة ، فإن من المحقق أن حياة الزهد والحرمان والانسحاب من زحمة الشئون العامة يقضى على طموح الإنسان ويسلبه الحيوية التي لا تستقيم بغيرها حياة .

إن الرياضة الروحية التي تمكن من يزاوها من أن يسيطر على مطالب جسمه ويتحكم في دوافعه أمر يستحق التقدير والإعجاب ، ولكن ابتعاد مثل هذا الناسك الزاهد عن مجتمعه واعتزال تيارات المحيط الذي يعيش فيه - مخافة أن يثير اندماجه فيه القلق في نفسه - يحجبه يعيش كائنات سلبية على هامش الحياة ، إن حكيم الرواقية الزاهد لا يصلح أن يكون مثلاً عالياً للإنسان المجتمع الحديث ، إن المثل الأعلى يتمثل اليوم في المواطن الصالح الذي يستغل قدراته ومواهبه وكفاياته في كفالة الخير للناس ، وتحقيق المصلحة العامة ما يسرت له إمكانياته ذلك ؟ إننا نحمد للحكيم الرواق قدراته التي ولدتها رياضاته الروحية ، وتعيب اعتزاله المجتمع واكتفائه بتكميل نفسه ، إذ لا يكفي اليوم أن يكف الإنسان عن إيذاء غيره ، بل يتعين على المواطن الصالح أن يشارك أقرانه ويتعاون معهم على تحقيق الصالح العام .

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل ، وما ورد منها في قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics, Eng. trans. by G. J. Reichel.

R.D. Hicks, Stoic and Epicurean.

Rev. W. W. Capes, Stoicism (Chief ancient philosophies).

G. Rodier, Histoire d'extérieure et intérieure du Stoicisme (Etudes de philos. grecque) 1926.

E.R. Bevan, Stoics & Sceptics, 1913.

R.M. Wenley, Stoicism.

T. Collardean, Etude Sur Epictète.

Renan, Marc-Aurèle.

W.L. Davidson, The Stoic Creed.

E.V. Arnold, Roman Stoicism.

الفصل الثاني

مذهب الأبيقورية في الأخلاق

تمهيد - تعاليم الأبيقورية - نزعة التزهد عند أبيقور -
استمرار المذهب الأبيقوري بعد منشئه - تعقيب

تمهيد :

قلنا إن مدرستي الرواقية والأبيقورية كانتا على اتفاق في تصور الغاية القصوى من حياة الإنسان ، وإن اختلفت أساليب كل منهما لبلوغ هذه الغاية ، كان هدف كل منهما قائماً في السعادة السلبية التي تتحقق بطمأنينة النفس وهلموء البال ، ولكن الرواقية توصلوا إلى هذه السعادة بالعمل على قمع الأهواء ووأد الشهوات ومحاربة اللذات ، ومزاولة حياة الزهد والحرمان - كما عرفنا من قبل (١) - أما الأبيقورية فقد التمسوا هذه السعادة نفسها في حياة الهدوء الخلو من المخاوف والانفعالات ، وتوخوا الابتعاد عن الآلام ورحبوا بالتمتع باللذات ، ومن هنا قيل إن المدرستين قد اختلفتا وسيلةً وانعقد الاتفاق بينهما على اعتبار السعادة السلبية غايةً تصبى لحياة الإنسان ، فالتقت « أباتيا » الرواقية مع « أتراكسيا » Ataraxia الأبيقورية استجابة لروح العصر الذي عرفنا بعض معالمه .

تعاليم الأبيقورية :

كان موقف الأبيقورية من القورينائية شبيهاً بموقف الرواقية من الكلية ،

(١) قيل إن وصف تعاليم الرواقية على هذا النحو مبائع فيه ، انظر :

Zeller, Hist. of Greek Philos., Stoics Epicureans & Sceptics p. 278

وايبرويج Ueberweg, Hist. of Philos, i. 198 فيما يروي W. Fleming في مادة

Apathy في Vocabulary of Philos. ولعلمهم يقصدون مذهب الرواق الخفيف بعد التمديدات.

التي أدركته على نحو ما عرفنا من قبل .

هو موقف إحياء للتراث القديم وبعثه في صورة جديدة ، إذ أقام الأبيقورية الأخلاقية على وجدان اللذة كما فعل أسلافهم من القورينائية^(١) ، فقال أبيقور مع سلفه أرسطوبوس إن اللذة هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى ، وليس للفضيلة قيمة في ذاتها ولكن قيمتها تستمد من اللذات التي تقترن بها ، وهذا هو أساس الأخلاقية عند أبيقور الذي كان برغم هذا متزهداً ! ولكنه عدل مدلول اللذة وجعله أرحب وأنبل مما كان عند سلفه ؛ أما تفسير مبدئه فقد جاء على هذا النحو :

أقر اللذة الحسية لأن الإنسان كالحيوان من حيث إنه يطلب لذته منساقاً بفطرته ، وإن سخر عقله لتهيئة الوسائل المؤدية إليها ، واعتبر كل لذة خيراً ما لم تقترن بالألم فتصبح من أجل هذا شراً ، بل رأى أن الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه ، فتحول مذهب اللذة عنده إلى مذهب في المنفعة ، وفي ضوء هذا توخى اللذة التي تدوم طوال الحياة ، أي أنه دعا إلى الحياة السعيدة ، ومن أجل هذا رأى أن يحرص الإنسان على ألا تستعبده رغبة شخصية أو لذة فردية ، وأوجب عليه أن يسيطر على شهواته ويتحكم في أهوائه ، وأن يتخلى عن اللذة متى أدت إلى ألم يكبرها وأن يحتمل الألم من أجل لذة يتوقعها من وراء احتماله .

بهذا أثر اللذات الروحية والعقلية على لذات الحس ، لأن الجسم يحس باللذة والألم ما بقيا ، ولا يستطيع أن يذكر آثارهما بعد انتهائهما ، ولا أن يتوقع حدوثهما في المستقبل ، إن العقل هو الذي يستطيع أن يذكر ما مضى وأن يتصور ما هو آت ، إن لذة الحس هي لذة الجسم في حاضره ، وتوقع ألم مقبل قلق عقلي ، وتذكر سرور سابق متعة حاضرة ، من أجل هذا وجب أن ننشد طمأنينة العقل وأن نذكر أن لذات الحس قصيرة الأمد ولذات الروح أبقي وأدوم ، ففي وسع العقل أن يخفف حدة الألم الجسماني .

(١) قارن كتابنا « مذهب المنفعة » العامة ص ٥٠ وما بعدها .

يتذكر المتعة الماضية أو توقع اللذة المقبلة ، وهذا تنشأ التفرقة بين كيف اللذات وأنواعها عند أبيقور لأنه اعترف بالوجدان الناشئ عن تذكر الماضي وتوقع المستقبل ؛ من أجل هذا صور الحكيم الأبيقورى وهو يتطلع إلى السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة ، وإذا كان أرسطهوس قد أشفق من التقيد بالمستقبل وطالب بالتحرر من عبوديته ؛ فإن أبيقور يرى أن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ! وإن كان يصرح مع هذا بأن لذة العقل هى التفكير فى لذة الحس ، وأنه لا يتصور الخير بعيداً عن لذة الذوق والسمع والبصر ، ويجاهر بأن بداية كل خير تقوم فى لذة المعدة - مع أن أبيقور كان مع هذا أقرب ما يكون إلى الزهدة كما سنعرف بعد قليل .

واتفق الأبيقورية مع الرواقية فى الاستخفاف بالظروف الخارجية ، والقول بأن الحكيم يستمد غبطته من باطن نفسه دون اكتراث للعوامل التى تفرض عليه فرضاً : من أجل هذا يستطيع أن يسعد وهو على آلة التعذيب ، لأنه يجد فى أعماق نفسه طمأنينة باطنية (inner tranquility) ترجع كل ألم يحتمل أن ينزل به ، ومع هذا يصرح أبيقور بأن لذات الحس المباحة المشروعة ليست ممنوعة ولا مدعاة للنفور أو الاحتقار ، وزاد فرفع الصداقة فوق جميع اللذات العقلية حتى كانت مدرسته التى أنشأها فى حديقته منزله جماعة أصدقاء تربط بينهم أواصر الود والمحبة ، وكان أبيقور نفسه يمتاز بالقدرة الحارقة على إنشاء صداقات إنسانية خالصة ، ويسر هذا أن ينضم إلى مدرسته طائفة العبيد والغوانى - مما مكن خصومه من التشجيع عليه بغير موجب .

ومع أن الأبيقورية قد أعلوا من شأن اللذات الحسية ، إلا أنهم نزعوا إلى التصور السلبي للمتعة واللذات ، فقالوا بطمأنينة نفسية سلبية تتجرد من حالات القلق والانفعال ، واتفقت فى هذا اتراكسيا الأبيقورية وأپائية الرواقية ، وتمثلنا فى التوازن الباطنى الذى يقترن بهدوء البال ، ومن أجل

هذا حارب أبيقور المخاوف ، وهي عنده تنشأ عن خشية الموت وغضب الآلهة ، ومن الممكن التغلب عليها بدراسة الكون ومعرفة مكان الإنسان منه ، أى بعلم الطبيعيات الذى يحرر الإنسان من الخرافات والأوهام ، ومذهب الجوهر الفرد Atomism كفيل بتفسير الكون برده إلى ذرات ميتة جامدة تتحرك تلقائياً ، وبه تتلاشى صورة الآلهة التى تثير إزعاج الناس ، لأنها عندئذ لا تتعرض لانفعالات الرضا والغضب ونحوهما ، والإيمان بصحة هذا التفسير الآلى للكون يقضى على خوف الإنسان مما يعقب موته ، أما الخوف من الموت نفسه فمخطأ فى منطق التفكير ، إنك إن تلاقى الموت أيداً ، لأن الموت إذا وقع انعدم وجود الميت وبالتالي زال حسه وإدراكه ، فإن لم يقع كان من الضلال أن نخاف شيئاً لم يحدث بعد^(١) .

ومضى أبيقور - نوفيراً لهذه الطمأنينة السلبية - فنصح بالابتعاد عن الحب والزواج والمشاركة فى الحياة السياسية والاشتغال بالشئون العامة إلا فى ظروف استثنائية ! أوصى بالانسحاب من الحياة والإقلال من كل ما يدعو إلى إثارة المشاعر ؛ من أجل هذا لم يكن مثل الأبيقورية الأعلى قائماً فى اللذات الهائجة المحمومة ، بل كان يتمثل فى حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام والمتاعب والتحرر من المخاوف ومخالات القلق والهيلة anxiety وهذا كانت نظرتهم للحياة مشوبة بتشائم لطيف مترف ، فالسعادة الإيجابية فوق مقدور البشر ، فحسب الإنسان أن يعمل على تفادى الألم وأن يعيش قانعا راضيا .

وإذا كان طلاب اللذة من أصحاب المنفعة فى القرن التاسع عشر قد طالبوا بالإكثار من الحاجات والرغبات والعمل على إشباعها تحقيقاً لسعادة الإنسان ، فإن أبيقور كان على عكسهم يصرح بأن الإكثار من المطالب يجعل إشباعها عسير المنال ، ويسلب الحياة بساطتها ويباعد بين الإنسان

(١) Cf. Sidgwick, op. cit., p. 87-8

وسعادته ، من هنا جاء ميل أبيقور إلى التزهد ، فجاءه بأن الحكيم الذي يعيش على حاجته من الطعام والشراب يعيش مع « زيوس » في نعيم مقيم ، فخير وسائل السعادة. عنده البساطة والبساطة والاعتدال والتعفف ، ومن هنا انتفت ضرورة الرغبات وإشباعها ، ووجب الابتعاد عن الطموح الذي يلزم الظم للشهرة .

وإذا كان المثال الأبيقوري لا ينطوي على نبل رفيع فإنه يخلو من الأنانية وإن كان الفرد عنده معيار الأخلاقية ، والأبيقورية يقولون إن إقدام الإنسان على فعل المعروف في الآخرين ، أدعى إلى السرور من أن يتلقاه عنهم ، فبدا في مذهبهم أثر ضئيل من بطولة ، ولكنه انطوى على كثير من آثار اللطف والرقّة والدمائة (١) .

تزعة التزهد عند أبيقور :

من طريف المفارقات أن يكون إمام الداعين إلى اللذة في العصور القديمة أقرب إلى الزهدة والتساك منه إلى أهل المتع واللذات ، ولم تكن تزعة التزهد التي دان بها في حياته العملية إلا نتيجة مباشرة لمذهب اللذة الذي بشر به ! إذ حسبته أن ينفر من اللذة التي تجلب ألماً ، ويؤثر عليها الألم الذي يحقق لصاحبه لذة ، وأن تكون غايته آخر الأمر توفير الأمن الباطني بالابتعاد عن كل ما يثير الانفعال ويجلب المتاعب ، حسبته هذا لينتهي عملياً إلى تجنب اللذات المحمومة والحرص على حياة التزهد والحرمان ! وقد اتهم بالاستهتار والبهيمية زورا لأنه كان مثالا عالياً للحكيم الأبيقوري الزاهد الورع القادر على ضبط شهواته والسيطرة على أهوائه ، وكان إلى هذا يمتاز بحرارة الإيمان التي يتميز بها المصلح الديني ، ومن دلالات تزهدته أن يصرح بأن آلام المعدة ترجح لذاتها ، وأن يطبق هذه القاعدة عملياً

(1) Cf. Stace, op. cit , p. 358-60

تفيعيش على الخبز الجاف يضيف إليه أيام المواسم قليلا من الجبن ، ويجاهر
بأن التماس الثروة والجاه ونحوها حماقة ، ويرى أن الحكمة أقوى من الفلسفة
، وهذه عنده - نظام عملي يهدف إلى تحقيق السعادة ولا يتطلب منطقاً
، ولا رياضة ولا شيء من الدراسات الدقيقة التي أوصى بها أفلاطون ،
، ويحرص على ضرورة الانسحاب من الحياة العامة خوفاً من تكاثر الأعداء
، الحاقدين مع ازدياد سلطته ونفوذه ، ويقول إن من صفات الحكيم أن يعيش
، متخفياً بعيداً عن الأنظار تفادياً لعداوة الناس ومقدهم ، ويحرم الحب
، الجنسي - برغم محبته للأطفال ، ويحتقر لذات الترف هرباً مما ينشأ عنها من
، متاعب ويجاهر بأنه ينتشى بلذة الجسد حين يعيش على الخبز والماء ،
، ويكتب إلى صديق فيقول له : أرسل إلى قطعة من الجبن المحفوظ حتى
، يتسنى لي أن أقيم بها مأدبة حين أريد ! وكان يعاني طول حياته مرارة
، المرض ، ولكنه تحملها في شجاعة ورباطة جأش ، وكان أبيقور - وليس
أحد الرواقية - أول من طالب الإنسان بأن يسعد وهو يكابد آلام الفقر
، والحرمان ! وكان ينصح أتباعه بأن يقتصدوا في الطعام خوفاً من سوء
، الهضم ، وأن يشربوا قليلاً اتقاءً لما عساه أن يحدث في الصباح التالي ،
، وأن يتعدوا عن السياسة ويتجنبوا وجوه النشاط تفادياً للانفعالات العنيفة ،
، وأن يمسكوا عن الزواج وإنجاب الأطفال وشغل الوظائف الحكومية
، والمشاركة في شئون الحياة العامة^(١) ، وهكذا تحولت دعوته من إقبال على
، اللذات إلى التبشير بحياة التقشف والزهد والحرمان !

استمرار المذهب الأبيقوري بعد منعه :

كان أبيقور يتصف بالحمود والتعصب ، وكذلك كان تلامذته الذين
، حذروا حتى الاستفسار عن صحة شيء يبدو لهم غامضاً في عقيدته ! ومن
، هؤلاء الشاعر « لوكرتيوس » + ٥٥ ق . م Lucretius الذي جاء بعده

(١) Bertrand Russell, op. cit., p. 265, 267-68

بزمن طويل ! ومن أجل هذا لم تتردد عند عرض المذهب الأبيقورى بأن نروى تعاليمه عن صاحبه ، وقد بقى مذهبه بعد موته ستة قرون من الزمان وإن تضاعل شأنه خلال هذا الزمن المديد .

نظم لو كريتوس مذهب أستاذه شعراً ؛ ولما اشتد ضغط الحياة لاذ جمهرة الفلاسفة بالأفلاطونية المحدثه ، والتمس غير المثقفين الخلاص فى الخرافات الشرقية أولاً ، ثم لجأوا بعد هذا إلى الإيمان بالمسيحية التى جاءت على نقض الأبيقورية من حيث إنها ردت الخير إلى الحياة الأخرى واستخفت ببلذات الدنيا ومتعها ، وفى مطلع العصر الحديث نشط البعض لإحياء المذهب الأبيقورى ، وبدأ هذه خاصة عند جاسندى + ١٦٥٥ Gassendi ، وفى أواخر القرن الثامن عشر بعث الفلاسفة الفرنسيون تعاليم تشبه تعاليم الأبيقورية ، وكانوا فى هذا يتوخون معاداة المسيحية كما كان أبيقور نفسه يعادى ديانة عصره ، وهذه التعاليم نفسها هى التى تجلت فى مذهب المنفعة العامة الذى شغل انجلترا فى القرن التاسع عشر - على نحو ما سنعرف بعد .

تعقيب :

اعتبر أبيقور اللذة غاية الحياة ومعيار القيم ، وحولها إلى منفعة شخصية . وتصور الفضائل فى ظل هذه المنفعة فسلها قيمتها الذاتية وجعلها مرهونة بما تحققه من منافع ولذات ، وفى ضوء هذا أباح عصيان القوانين متى حقق هذا منفعة لنا ولم يصيبنا من وراء العصيان أذى ! وفى ضوء هذا أباح الخروج على مبدأ العدالة وإيقاع الظلم بالناس متى ترتب على هذا نفع . وكان صاحبه يطمئن من انتقام الناس ! أليست طمأنينة النفس هى أقصى أيمان الإنسان !

والموازنة بين اللذات لاختيار أفضلها أو أسماها مرجعها عنده إلى التبصر العقلى وهو مبدأ لا يقوم على أسس لدية ، وفى هذا ما يكفى هدم لقيام اللذة معياراً لأحكامنا الخلقية ، وكثيراً ما يعزف الإنسان من اللذة

ويقبل على أفعال تجلب له ألماً ، وهذا الذى تشهد به التجربة كفىل بإبطال القول باللذة غاية لأفعالنا الإرادية ، فاللذة تطلب أداة لغاية تسمى عليها ، وقد ترفض من أجل مبدأ كريم أو مثل نبيل . . .

إن اللذة وجدان يقترن بإشباع الرغبات الفردية ، وتبقى ما بقى الإشباع الذى اقترنت به ، أما السعادة فقد تتوافر للإنسان برغم الألم الذى ينشأ عن انصرافه عن إشباع شهواته أو فشله فى إروائها ، وهى ليست مجموع لذات ناتجة تتحقق بإشباع رغبات متتالية ، إنما هى لحظات من غبطة فى وجود يتألف من آلام عابرة ومتع مشرقة مختلفة متنوعة ، والأخلاقية إنما تنشأ حين يصطدم الواجب مع الهوى ، وتبدو الحاجة إلى التضحية بالذات الشخصية من أجل مبدأ يدين به ويستلذ الألم فى سبيله .

أما تعليقنا على النزعة الانسحابية فى فلسفته فى تعقيبنا على هذه النزعة فى المذهب الرواقى ما يكفى ، فالحياة حركة دائبة وصراع متصل ، وهذه النزعة كفيفة بإثارة اليأس والاستخفاف بالطموح ولا سيما فى عالم فياض بالحياة والنشاط ، والانسحاب من الحياة نزوع تأباه مقتضيات الحياة الاجتماعية فى المجتمع المعاصر ، وهو مجتمع يقوم على التعاون والتآزر بين أفراد له كفاءة الخير وتحقيق المصلحة المشتركة .

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها فى هوامش الفصل وما ورد منها فى قائمة المصادر العامة المنشورة آخر الكتاب يمكن الإطلاع على :

W. Wallace, Epicureanism

R.D. Hicks, Stoic & Epicurean

E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics

Watson, Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer

A.E. Tator, Epicurus

W. Pater, Marius the Epicurean

M. J. Guyau, La Morale d'Epicure

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة ص ٥٠ - ٥٩

الفصل الثالث

مذهب الشك ودلالته الخلقية

مبررات الشك ومدارسه - تعاليم البيرونيين ونتائجها الأخلاقية - سلوك
البيرونيين في حياتهم العملية - تعاليم الأكاديمية الجديدة وموقفها من
الأخلاق - غروب الشك - تعقيب

مبررات الشك ومدارسه :

في تفكير أرسطو باغت الفلسفة اليونانية أوجها ، ثم أخذت تميل بعد
هذا إلى الاضمحلال وتفقد القدرة على الإبداع كما قلنا من قبل ، وأخذ
العالم اليوناني يتصل على يد الإسكندر بالعالم الشرقي ويتأثر بثقافته الدينية
المصرفية ، وكان اليونان قد افتقدوا بعد موقعة خيرونيا (٣٣٨ ق . م)
استقلالهم السياسي وحرية الفردية ، وأخذت حياتهم المشرقة تميل إلى
الغروب ، وانحلت الأخلاق وتبلبلت الأفكار ، لأن تعدد المذاهب وتعارضها
في الموضوع الواحد كان مثارا لحيرة المفكرين وقلقهم ، ونزع الناس بعد
غزوات الإسكندر إلى الراحة والهدوء ... وفي هذا الجو افتقد بعض المفكرين
الثقة في العقل وغيره من أدوات الإدراك ، ومالوا إلى الشك في وجود
مقياس دقيق يميزون عن طريقه بين الصواب والخطأ ، ويفرقون به بين
الخير والشر ، وأيد هذا الموقف نقد الميغاريين للمعرفة وتعاليم الكليبية
وأفرائيم في الاستخفاف بالنظر العقلي المجرد ، ومذهب الماديين من أتباع
ديمترطيس ، وتطور الأفلاطونية والأرسطاطاليسية على يد قوم لا يقوون
على تفهم هذين المذهبين العميقين ، مما شجع على سحب الثقة في كل معرفة
وقيام الشك في إمكان كسبها ، وساهم الانحسار العملي الذي ساد العصر

- وتجلى خاصة عند زينو وأبيقور - في توجيه الفكر إلى هذا الشك^(١) .

ونبتت مدرسة الشك في نفس الوقت الذي نشأت فيه الأبيقورية والرواقية ، فبشر بالشك الحقيقي المطلق « بيرون » Pyrrho واتصلت أكاديمية أفلاطون على يد أركسيلاوس Arcesilaus بنوع من الشك الذي يهدف إلى النقد وزعزعة الأفكار^(٢) ومات الشك الحقيقي بعد موت منشئه وتلميذه « تيمون » بقليل ، ولكنه بُعث بعد قرن ونيف في الإسكندرية على يد مدرسة من أعلام الشك المطلق^(٣) ولبث قائماً حتى القرن الثالث بعد الميلاد ، أما شك الأكاديمية الجديدة فقد نشأ بعد توقف الشك البيروني الأول بقليل ، واستمر قائماً حتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، ونريد أن نقف عند هذا الشك لنعرف أهم تعاليمه ، توطئة لبيان دلالتها الأخلاقية وتحديد علاقتها بروح العصر الذي نشأت فيه :

تعاليم البيرونيين وتناجها الزهرفية^(٤) :

التقت مدارس العصر الهلنستي عند هدف واحد ، هو السعادة السلبية كما قلنا من قبل ، ويقول « تيمون » إن الحكيم الذي ينشد سعاده عليه أن يجيب على هذه الأسئلة الثلاثة :

ما حقيقة الموجودات وما طبيعة تكوينها ؟ وما هو اتجاهنا الذي ينبغي أن نتخذه حيالها ؟ وما النتيجة التي تنشأ عن هذا الاتجاه^(٥) ؟

(١) قارن N. Maccoll, The Greek Sceptics, P. 17—8

(٢) ولد زينون عام ٣٤٢ ومات ٢٧٠ ق . م وولد أبيقور عام ٣٤١ ومات ٢٧٠ ق . م وولد بيرون عام ٣٦٥ ومات عام ٢٧٥ ق . م وولد أركسيلاوس عام ٣١٦ ومات عام ٢٤١ ق . م

(٣) تزعمها « أينسديموس » Aenisedimus « وأجريبيا » Agrippa « وسكستوس امپريكوس » Sextus Empiricus

(٤) انظر كتابنا أسس الفلسفة : ط ٥ ص ٣٠٩ وما بعدها في الشك الاستمولوچي .

(٥) هذا ما يرويه جبهة المؤرخين ، ولكن Stace ص ٣٦٢ يروي الأسئلة بحرفة بحيث يسقط السؤال الثالث ويضاف سؤال آخر قد يزعم التسلسل المنطقي للمذهب .

ويقول تيمون إن أستاذه بيرون — إمام الشك القديم — قد أجاب على هذه الأسئلة : على هذا النحو :

شك بيرون في أدوات المعرفة من عقل وحس ، فأنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء ، لأن الحواس تبدى الأشياء كما تظهر لها لا كما هي في الواقع ، والمعرفة العقلية ليست بأحسن حالا لأن مردها آخر الأمر إلى الحس ، وهي تقوم في مجال الأخلاق على العرف والعادات ، والناس في كل الحالات مختلفون في تصورهم لحقائق الأشياء ، وهذا الخلاف بين الناس يتمثل في تفكيرهم في الموضوع الواحد ، ذلك لأن كل حقيقة تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، فنحن نعرف ظواهر الأشياء ونجهل حقائقها ، كان هذا هو جواب بيرون على السؤال الأول .

فإذا صح أننا لا نعرف من الأشياء إلا ظواهرها ، وأننا نجهل إدراك ماهياتها وتصور حقائقها ، فإذا ينبغي أن يكون موقفنا حيالها ؟ إذا كنا لا نشق في الحس ولا في العقل أداة لإدراك الحقائق ، ولا نطمئن لوجود مقياس دقيق يميز به بين حقيقة الصواب والخطأ ، فكيف يثنى لنا لإقرار حقيقة أو عقيدة ؟ إن كل ما يبدو في نظر الإنسان صحيحاً يمكن أن يكون ضده بنفس القوة صحيحاً ، فإذا قلت عن شيء إنه موجود صح لك أن تقول بنفس القوة إنه غير موجود ، أو أنه موجود وغير موجود ، أو أنه لا موجود ولا غير موجود ! كل هذا صحيح طالما كنت تصدر أحكامك على حقيقة الشيء لا على ما يظهر منه ، ومن هنا تبدو الحقائق نسبية وليست مطلقة وعندئذ يجوز لك أن تقول إن الأشياء « تبدو » على هذا النحو ولا تستطيع أن تتجاوز ظاهرها إلى الحكم على حقيقتها ، من هنا يبدو أن الموقف السليم الذي ينبغي أن نقفه حيال الموجودات — ونحن نجهل طبيعتها — أن نتوقف عن إصدار حكم بصدد حقيقتها ونقف عند ظواهرها ونعلق الحكم فيما وراءها — وهذا هو الشك الحقيقي المطلق — :

بقيت إجابة بيرون عن السؤال الثالث : إذا اقتضت الحكمة أن نعلق بالحكم ونتوقف عن إصداره فما نتيجة هذا الموقف ؟ إنها نفس النتيجة التي انتهت إليها المدارس المعاصرة لمدرسة الشكاك مع خلاف في طرق التوصل إلى هذه النتيجة ، إنها راحة العقل وطمأنينة النفس التي تتمثل في هدوء الإنسان ، وعدم اكتراثه بهذا العالم الذي يجهل حقيقته ولا يعرف إلا مظهره ، إن الآراء المتعارضة المتناقضة تثير القلق في نفوسنا ، والأحكام المبتسرة تضللنا وتهيج عواطفنا وأهواءنا ، فمن الحكمة أن نتفادى مواجهة الإثارة وأن نهرب منها ، والشاك هو الإنسان الوحيد الذي يستطيع أن يستخف بالدنيا وينظر إلى العالم الذي يحيطه في غير اكتراث ، وبهذا لا يثور على شيء ولا يضيق بشيء ولا يقلق من شيء أبداً ، وبذلك يحقق طمأنينة نفسه ، وهذه السعادة هي هدف الفلسفة وغاية الحياة القصوى - في العصر الهلنستي كله وليس في نظر الشكاك وحدهم !

أكد بيرون بهذه النزعة طمأنينة النفس *Imperturbability* وهدوء البال *mental repose* كما أقر الاستخفاف بالعالم وعدم الاكتراث بأحداثه *Adiaphorism or indifference* وأراد بهذا أن يقول الإنسان : سيان عندي أن يكون الأمر على هذا النحو أو على أي نحو آخر ، وبمثل هذا تتحقق للنفس طمأنينتها وسعادتها :

سلوك البيرونيين في ميادين العملية :

انتهى « بيرون » إلى الوقوف عند ظواهر الأشياء وتعليق الحكم فيما جاوزها ، موثقاً أن يقول في حقيقة كل شيء : لا أدري ، وخافة أن تؤخذ هذه الأدرية على أنها حكم سلبي يتنافى مع مذهبه احتياط فقال : لا أدري ولا أدري أني لا أدري ! بهذا خرج من زمرة الشكاك سقراط الذي قال في تواضع : إني جاهل أعرف أني جاهل !

هذا الإمعان في اللاأدرية يقال عن محققات الأشياء وطبائع الموجودات ، ولا ينسحب على الوجدانات التي تنشأ عن الإحساسات ، فالشاك لا ينكر حرارة الجو أو برودته ، وحلاوة الطعم أو مرارته ... وزاد فآمن بالمعتقدات والتصورات الشعبية دون تحمل العناء في بحثها ، وكان هذا مسلك جميع الشكاك ! فآدوا شعائر الوثنية وهم لا يؤمنون بصدقها ، بل كانوا أحياناً يقومون بوظائف الكهنة دون أن يكون لديهم برهان على بطلان مسلكهم . إزاءها ! فيما يروى عنهم سكستوس أمبريكوس نفسه ، فيعترف بأنهم لم يصادفوا الله في خبرتهم ولا يعرفون عن طبيعته شيئاً ، ومع هذا يؤمنون به على طريقة غيرهم من الناس ، من غير أن يكابدوا عناء البحث في حقيقته ، وذلك التماساً لراحة البال وطمأنينة النفس (١) .

وتمشياً مع هذا الاتجاه يسلم « يرون » بالعرف الاجتماعي ويعمل وفاقاً للأفكار والتصورات الشعبية لأسباب تتصل بخبرات الحياة العملية ومطالبها ، فيوصي بانعدام الشعور بالبيئة insensibility of environment مع احترام العرف وتصوراته دون أن يستند في هذا إلى بحث أو اقتناع ، وكان طبيعياً لمثل هذا الرجل أن يكون في سلوكه قدوة لغيره من الناس ، وجاءت خبراته في حياته مؤكدة لهذا السلوك الطيب ، إذ كان مستشاراً في بلاط الإسكندر وصحبه في غزواته إلى الهند وتمكن من معرفة الديانة البوذية . Buddhism نظرياً وعملياً ، وتأثر بهذه الديانة تأثراً طغى عند بعض مؤرخيه على شكه ، فأغفلوا تأريخ نزعته الشكية وصوروه معلم أخلاق . حيناً وداعياً من دعاة الأبائا الرواقية حيناً آخر (٢) ، قالوا إنه غادر بلاده .

(١) Bertrand Russell, op: cit., p: 262.

(٢) قدم الصورة الأولى J. Burnet في مقال Sceptics في Encyclopedia of Religion & Ethics . مستنداً إلى سكستوس حيناً وإلى شيشرون وغيره حيناً آخر ، وقدم الصورة الثانية شيشرون بصفة خاصة .

إلى الهند وهو في العشرين أو الثانية والعشرين من عمره^(١) ، حين كانت ثقافته ضحلة محدودة ، وكانت إقامته بالهند كافية لدراسة أصول البوذية وتشرب تعاليمها ، وانفق جمهرة مؤرخيه على أن تأثيرها على اتجاهه الأخلاقي قوى. لا سبيل إلى إنكاره ، ويسجل « بيرنت » بصفة خاصة هذا التأثير العميق. مستشهداً بنص طويل يقتبسه عن « ديوجينز » اللايرتي - الذي يعتمد بدوره على مؤرخين عاصروا بيرون - مثبتاً تأثير ديانة الهند في اليونان ، مشيراً في أمانة إلى أن بيرون حين عاد إلى مدينته Elis استقبله أهلها في دهشة من أمر مواطنهم الذي تزهد وأضحى قديساً - وهو شيء لم يألوه من قبل ، وهذا بالرغم من أن مؤرخيه يقولون إن السعادة في البوذية تقوم على التحرر من الرغبات التي تستعبد الإنسان ، بينما تقوم السعادة عند « بيرون » على الاستخفاف بالعالم وعدم الاكتراث لأحداثه ، وكسب الطمأنينة النفسية عن طريق ادخار المعرفة ، ولكنهم مع هذا قالوا إن الطمأنينة عند بيرون ذات طابع هندي لا يوناني لأنها تتسم أخلاقياً بسمة الزهد الذي يزاوله الهنود ولا يعرفه جمهرة اليونان .

هكذا بدا بيرون في نظر المؤرخين إماماً دينياً يحترم العرف وينصاع للقانون ويستجيب لمعايير الأخلاق المعروفة ويعمل بمقتضى تعاليم الدين السائد في عصره ، وقد صوروه معاصروه في صورة قديس فاحتفلوا به بعد مماته وأقاموا له تمثالا على كثر من سوق بلده ، فكان بهذا التكريم موضع إجلال حياً وميتاً .

لقد هاجم الاعتقاديون الشك في كل عصر عرف الشك ، فقالوا : إذا كانت الحجج المؤيدة لرأى ما ، تعادل في قوتها الحجج التي تقال في إنكاره وإبطاله ، كانت النتيجة المحتومة التي لا مفر منها هي التوقف عن العمل inaction إذ لو صح رأى الشكاك في تعليق الحكم لانتفى كل مبرر يؤيد

(١) قالت M. Patrick في كتابها Greek Sceptics إن رحلته كانت عام ٣٣٤ ق . م . وقال Burnet في مصدره السالف إنها كانت عام ٣٣٦ ق . م .

في إظهار العمل على عدمه ، وتجلت هذه الحملة قديماً في مهاجمة الرواقية والأيبيقورية لمغاصريهم من الشكاك ، وكان على هؤلاء أن يواجهوا هذا النقد وأن يوضحوا مسلكهم إزاء الحياة العملية والخلقية ومقتضياتها ؛ فأدرك البيرونيون أن حالة الهدوء quietism أو انعدام الشعور المطلق بالبيئة وعدم الاكتراث بالأشياء قد يسلم إلى التوقف عن العمل وينتهي بالموت ، ومن أجل هذا أباحوا للإنسان اتباع مظاهر الأشياء والاستجابة للعرف الاجتماعي والعمل بأحكامه ، من هنا كان الشاك يعمل بمقتضى الاحتمالات لأنه يعرف أن سلوكه لا يصدر عن اقتناع ثابت بصواب العرف أو اطمئنان إلى علمه بحقائق الأشياء ، وإذا كان الاعتقاديون من أهل هذا العصر - كالرواقية والأيبيقورية قد التمسوا السعادة عن طريق البحث عن المعرفة ، فقد التمس الشكاك تحقيق هذه الغاية عن طريق التوقف عن المعرفة ، وكان هذا نفسه حال متأخري البيرونيين في الإسكندرية ، ولهذا نرى أن سكستوس أمبريكوس حين فكر في إيجاد قاعدة للحياة ، أكد ضرورة الاستجابة للعرف الذي يسود الجماعة التي ينتمي إليها الفرد دون اهتمام بمدى صواب أحكامه ! وسرى أن أتباع الأكاديمية الجديدة قد واجهوا هذه المشكلة بحل لا يختلف كثيراً عن الحل الذي قدمه لها البيرونيون .

تعاليم الأكاديمية الجديدة وموقفها من الأفلاطون :

كان أفلاطون ينهى الكثير من محاوراته دون أن يتوصل إلى نتيجة إيجابية ، وبهذا يترك قارئه في حالة من الحيرة والشك ، مع أن أفلاطون نفسه كان يؤمن بعالم عقلي يقوم فوق عالم الحس ، ويقر المعرفة اليقينية على النحو الذي أسلفناه ، فلما آلت الأكاديمية إلى أركسيلاوس الذي عاصر ثيتمون اتجه بتعاليم الأكاديمية وجهة شكية ، فسميت من أجل هذا بالأكاديمية الجديدة ، وكانت مهمة أركسيلاوس أن يبطل كل رأى يدلى به تلامذته ، بل كان كثيراً ما يقدم قضيتين متناقضتين ثم يحاول أن يؤيد بالدليل القاطع

صديق كليهما ١ وكذلك كان موقف كارنيادس +١٨١ ق.م Carneades الذى
يرفض — بحذق ومهارة — المعرفة التى تجىء عن طريق الحس أو العقل ،
وأنكر وجود مقياس للحقيقة^(١) فكانت مهمة الأكاديمية الجديدة هدم
المذاهب الاعتقادية وزعزعة الأفكار الجارمة ، ولم تكن شكاً بالمعنى الدقيق
لهذا اللفظ ، إذ انتهى كارنيادس إلى نظرية الاحتمال أو الترجيح ، الذى
لا يهبط إلى مرتبة الشك ولا يرقى إلى مرتبة اليقين ، فلم ينته من بحثه يائساً
متخاذلاً كما فعل البيرونيون ، ولم يقطع فى أحكامه جازماً كما فعل
السوفسطائية أو الاعتقاديون ، ولكنه كان يقنع بذكر ما يقال فى الموضوع
تأييداً ومعارضة ثم يكتفى بالترجيح دون أن يتجاوزه إلى اليقين .
هذه هى تعاليم الأكاديمية مجملة فيما رواها جمهور المؤرخين ، فإذا كان
موقف أتباعها من الأخلاق وسلوكهم الشخصى فى حياتهم العملية ؟
قالوا ما يقوله اليوم أكثر الفلاسفة المحدثين ، وهو أن الإنسان يستطيع
أن يتصرف وفاقاً للرأى الذى يراه أرجح وأدنى إلى الصواب ، ولم يقولوا
ما قاله البيرونيون من احترام العرف الاجتماعى وطاعة أحكامه :
فأما القول بأن إنكار المعرفة يفضى بصاحبه إلى التوقف عن العمل ،
فقد رأى أركسيلاوس أن العمل الذى يقترن بالشعور لا يستلزم إلى معرفة ،
وأن اعتناق مبدأ الاحتمال يكفى تبريراً لإقدام الإنسان على العمل ، ولم يشعر
أركسيلاوس بوجود تناقض بين إنكار المعرفة وتوكيد الاحتمال ، لأن فى
وسع الإنسان أن يتبع ما يراه محتملاً أو مرجحاً مع اعتقاده فى نفس الوقت
باستحالة المعرفة اليقينية ؛ وأكد هذا بقوله إن الاحتمال أعلى مقياس للحياة
العملية والأخلاقية .

(١) فى سنة ١٥٦ ق . م بعثته أثينا فى وفد دبلوماسى إلى روما ، فأعلن عن سلسلة
محاضرات عرض فى أولها رأى أفلاطون وأرسطو فى العدالة ، وفند فى الثانية كل ما قاله
فى أولى محاضراته دون أن يقدم رأياً جديداً ، وبهذا أوغز إلى مستمعيه أن كل رأى عرضة
للنقد (انظر Russell, P. 259)

وواجه كارنيادس هذا الإشكال نفسه ، ورأى حلاً له أن يفترض الإنسان افتراضات تكفل سعادته وتهدئ له أسباب العمل ، دون أن ينسى أن هذه الافتراضات لا ترقى إلى مرتبة المعرفة الصحيحة ، وأن العلم بحقيقة الأفكار فوق مقدور البشر ، فحسب الإنسان أن يتصور هذه الأفكار في مظهرها الذى يوهم أنها حق أو مرجحة على أقل تقدير ، ولما كان كارنيادس يرفض التسليم بمعرفة الشيء فى ذاته ويرى أن الحكم اليقيني الموجب أو السالب فوق طاقة البشر ، رأى أن يقنع الإنسان بترجيح أحد الاحتمالات الممكنة ويعمل بمقتضاه ، وبهذا أكد القول بمظاهر الأشياء مع عدم اعتقاده فى يقين المعرفة بحقائق الموجودات ، وبذلك أعطى لنفسه الحق فى أن يتكلم ويعمل اقتداءً بغيره من الناس ، وإن كان يفتقر إلى الثقة فى وجود حقيقة موضوعية^(١) والاعتقاد عنده كلاحتمال من حيث إن كليهما يحىء على درجات ، وليس المفروض أن نسلم بأية فكرة كما لو كانت حقاً مطلقاً ، وإن أمكن الارتفاع بها فى مراتب الاحتمال إلى حد الترجيح الكامل ، ومن أجل هذا كان للحكيم أن يستجيب لأفكار وظنون ، ويسلم بقضايا لا تبلغ فى ظنه مرتبة اليقين ، ولكن كارنيادس مع هذا يعتنق أقوى يقين ممكن فى المبادئ الخلقية والحياة الاجتماعية ، ويعتبر إشباع الدوافع الطبيعية غاية فى ذاته ، فإذا تأملنا عباراته مفصلة لاحظنا أنه يبيح للفيلسوف — مع اعتناقه مبادئ شكية — أن يعتقد فى مجال الأخلاق وأهدافها يقين علمى لا يخفاء فيه^(٢) .

وهكذا افتقدت الأكاديمية الجديدة اليقين فى المعرفة وأباحت الاحتمال باعتماداً على العمل ومبرراً له ، وأيد أتباعها هذا رأى بحذق ومهارة فاقوا بها أقرانهم من البيرونيين ، ولكن « جون بيرنت » يصرح بأنهم كانوا

(1) Hicks, Stoic & Epicurean, p. 344

(2) Cf. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics, p. 554—55 & 59

لا يهتمون كثيراً بالنتائج العملية لنقدهم الهدام ، وأنهم كانوا يجدون [في رياضة العقل متعة ، تجعل التأمل النظري أرجح عندهم من الناحية الأخلاقية (١) .

أما من ناحية السلوك الشخصي فقد كان دعاة الشك القديم في كل صورة على خلق حميد ، لم يديحوا لأنفسهم السلوك الشائن محتمين بالشك الذي يساورهم بصدد مبادئ الأخلاق اليقينية ، وافتقارهم إلى الاقتناع الكامل بحقيقتها أو قيمتها ، فقصروا شكهم على مجال المعرفة واستبعدوا الحياة الخلقية والعملية من نطاق الشك ؛ هذا ما فعله قدماء الشكاك - بيرونيين تجريبيين أو أكاديميين نظريين ، ففصلوا بين حياة النظر والتأمل وحياة السلوك والعمل ، وليس أدل على هذا من سلوك كارنيادس ، كان يهاجم اللاهوت الفلسفي المعروف في عصره في غير رفق ولا هوادة ، ولكنه لم ينكر الدين السائد وشعائره ، أنكر العلم اليقيني بالآلوهية ولكنه سلم - لأغراض عملية - بالاعتقاد في الله على سبيل الاحتمال من ناحية ، ومن أجل المنافع التي تترتب على التدين من ناحية أخرى ! فسبق بهذا أتباع الفلسفة العملية pragmatism من أمثال وليم جيمس - كما سنعرف بعد .

وبهذا لم ينته الشك - حتى في صورته المتزمتة عند البيرونيين - إلى التوقف عن العمل ؛ أو الاستخفاف بتعاليم الدين السائد ، أو احتقار مقتضيات العرف الاجتماعي ، أو التهاون بالمعايير الأخلاقية التي تسود العصر ، ومن الطريف أن يصدق هذا كله على شكاك العصر الحديث من الفلاسفة وفي طليعتهم « ميشيل مونتاني + Montaigne ١٥٩٢ .

بل إن شكاك العصر القديم التمسوا الأمان حتى في مجال السياسة ،

(1) Cf. Burnet, art. Scepticism (In Encyc. of Religion & Ethics)

فجاءوا بولائهم لأية حكومة تتولى حكم بلادهم^(١) ولعل هذا كله هو الذى ساعد على بقاء الشك القديم نحو ستة قرون ، واستمرار شك الأكاديمية نحو قرنين من الزمان :

غروب الشك :

قد صادف الشك رواجاً عند غير المتفلسفة الذين ضاقوا بتنافس المذاهب وتعارضها ، فتساوت في نظرهم المدارس من حيث إنها ادعت العلم بما يستحيل العلم به ، وأصبح الشك عزاء المكسال ، وبه يبدو الجاهل في حكمة مشاهير رجال العلم ، وبدا للناس كما بدت كل نظرية عرفها العصر الهليني ترياقاً للقلق الذى كان داء العصر ، إذ لماذا تحمل همّ المستقبل إذا كان هذا المستقبل مثاراً للشك ؟ فلتنعم بخاضرك طالما تعلدت معرفة المستقبل المحجب ، من أجل هذا كله صادف الشك نجاحاً شعبياً ملحوظاً .

وبقى الشك الإغريق قائماً حتى القرن الثالث بعد ميلاد المسيح ، وكانت العقيدة المسيحية قد أخذت تغزو قلوب الناس وتميل بهم إلى الإيمان ، فلم يبق من أنصار الشك إلا طائفة مثقفة تنفر من الديانات ، وترى في إثارة الشك فيها أداة لتقويضها في نفوس الناس ، فأنتهى محاله إلى عكس ما كان عليه أتباعه الأولون المتدينون ! وقوضت المسيحية الشك حتى بعثه رواد الفكر الحديد في عصر النهضة - يتقدمهم أجريبا وسانشيه ومونتاني - يؤيدهم في ذلك الإيمان الحديد بالعلم الجديد^(٢) !

تعقيب :

رأينا كيف جرى التفكير اليوناني بعد أرسطو في قنوات تختلف

(1) Patrick, The Greek Sceptics, p. 286

(2) Cf. Bertrand Russell, p. 267 & 262.

اتجاهاتها ولكنها تلتقي آخر الأمر عند غاية واحدة هي راحة العقل. (mental repose) أو طمأنينة النفس أو طاب السعادة (pursuit of happiness). استخف الرواقية والأبيقورية بطلب العلم لذاته ، وانصرفوا عن النظر العقلي الخالص ومالوا إلى تسخير العقل لخدمة الأخلاق ، وجعلوا السعادة السلبية. الغاية القصوى من حياة الإنسان ، فشاركهم في هذا كله شكاك العصر ، مع أن الرواقية والأبيقورية كانوا يتخذون كسب المعرفة طريقاً إلى طمأنينة النفس ، بينما تمثل الطريق عند الشكاك في التوقف عن إصدار الأحكام ، وإذا كان الفريق الأول قد أقام الأخلاقية على اقتناع كامل بالجبر الأسمى ، فإن الشكاك كانوا يوثرون الاستخفاف وعدم الاكتراث بالعلم اليقيني بقيم الأخلاق ومبادئها ، ولكن المعسكرين قد عاشا بعد هذا في جو واحد ، والتقيا عند تأكيد الانسحاب من ضجة الحياة الصاخبة ، والالتجاء إلى باطن النفس للبحث في خباياها عن الأمن والراحة والكرامة وغيرها مما افتقدوه خارجها^(١) !

ونحب أن ننبه القارئ إلى أننا عاجلنا بيرون باعتباره مؤسساً لمدرسة الشك. الحقيقي المطلق فأغفلنا رأى الذين أنكروا اعتباره شاكا ، وردوا مبدأ الشك في تعليق الحكم إلى أينسديموس ! فإن « بيرنت » يعزو الإجابة على الأسئلة التي روينها عن تيمون إلى ديمقريطس ويعتبر الدعوة إلى طمأنينة النفس ديمقراطية ! واعتبر بيرون زاهداً يبشر بتعاليم أخلاقية على النحو الذي أسلفناه ، ولم نقف لمناقشة هذه الدعوة لأن ذلك يخرجنا عن نطاق دراستنا الأخلاقية ، ولهذا السبب نفسه لا نجد ما يدعو لمناقشة الشكاك في الحجج التي أقاموا عليها شكهم^(٢) ، وحسبنا أن نحمد لهم موقفهم من الحياة العملية والحلقة ، حين استبعدوا من نطاق شكهم مبررات المشاركة في العمل .

(1) Cf. Zeller, op. cit., p. 514—15.

(٢) انظر في هذا كتابنا أسس الفلسفة في الفصل الذي عقدناه على إمكان المعرفة في الباب الثالث

وإن كان يشينهم أن يكون إيمانهم بالدين السائد ، وطاعتهم للعرف القائم واحترامهم لمعايير الأخلاق وقيمها ، عن غير اقتناع عقلي أو تفكير نظري ، ومثل هذا خلق بالدهماء وعامة الناس وليس جديراً بأهل النظر والتأمل .

مصادر :

بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد منها في قائمة المصادر العامة المنشورة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

M. Patric (1) Sextus Empiricus & Greek Sceptics

(2) Greek Sceptics

W. Brochard, Les Sceptiques Grecs

N. MacColl, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus,

تزييل في :

تطور التفكير الأخلاقي

إلى مطلع العصر الحديث

غلبة الطابع الرواقى حتى أوائل المسيحية — خصائص الأخلاق المسيحية —
النزعة الأخلاقية في عصر النهضة الأوروبية

غلبة الطابع الرواقى حتى أوائل المسيحية :

في فصولنا المسالفة إشارات متناثرة إلى تطور الفلسفة الخلقية اليونانية
تقريباً عهدها المتأخر ، عرفنا منها أن المذهب الرواقى والأبيقورى كانا أكثر
المذاهب إثارة لانتباه العالم القديم الذى كلف بالأخلاق التى اتجهت إليها منذ
تنشأتها في القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثانى بعده ، حين أخذ
المذهب الرواقى يختفى ويغيب عن الأنظار ، وسار إلى جانبيهما في استحياهما
مذهباً أفلاطون وأرسطو ، فأما أرسطو فلم يصف المشاعون إليه في مجال
الأخلاق شيئاً يستحق الذكر ، وأما أكاديمية أفلاطون فقد أنكرت تحت
قائمة « سبيسبوس » Speusippus الذى خلف أفلاطون في رئاسة الأكاديمية
المعتبرة اللذة من مقومات الخير الأقصى ، وجعلت شعارها العيش وفقاً
للطبيعة ، فاقتربت بهاتين الفكرتين من مذهب الرواق ، ثم انصرفت إلى
ملاحقة الهدام في عهد رئيسها أركسيلاوس كما قلنا من قبل ، واتجهت بعد
هذا إلى اليقين العملى وآثرته على الشك فالت إلى الاختيار والتوفيق
eclecticism في عهد أنتيوخس الإسكالى Antiochus of Ascalon — هو
تلميذ فيلون الإسكندري + ٥٠ م — كما اتجهت الرواقية إلى هذا التوفيق
في عهد بانيتيوس Panactius — إبان النصف الثانى من القرن الثانى لميلاد
المسيح — وظهر هذا الاتجاه نفسه عند المشائين من أتباع أرسطو ، وانتهت

هذه الحركات بتسليم الرواقية وأتباع الأكاديمية والمشائين بنظرة أخلاقية .
قرند إلى أصل رواقى .

ولكن غزو الفلسفة اليونانية للرومان مع خطره البين فى تاريخ الحضارة
اليونانية والرومانية كان ضئيل الشأن فى مجال الأخلاق ، وإن صادف
المذهب الأبيقورى أتباعاً بين الرومان مهيبين لاعتناقه ، وكان إقبال الرومان
على فلسفة الرواق الأخلاقية أعظم وأظهر (١) .

ومنذ القرن الأول حتى القرن السابع اتصفت فلسفة اليونان بالشرق
ودياناته ، وتحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف ، وحسبنا من هذا التحول
أن تشير إلى الأفلاطونية المحدثه التى كان أكبر أعلامها أفلوطين المصرى
+ ٢٧٠ م Plotinus وقد كان يعتقد مع أستاذه الأول فيلون الاسكندري
أن قهر شهوات الجسم قهراً كاملاً ضرورى لتطهير النفس ، ومضى فى
هذه النزعة التزهدية إلى أقصى آمادها تليده « فرفيوس » السورى
+ ٣٠٥ م Porphyry .

ونشأت خصومة بين هذا المذهب والديانة الجديدة التى أخذت تنتشر
وتتهدد - فى عصر أفلوطين - بغزو العالم اليونانى والرومانى .

خصائص الأفلاطونية المسيحية :

ولا نريد أن نقف عند الأخلاق المسيحية لأنها لا تدخل فى نطاق تاريخنا
للمذاهب الفلسفية ، فحسبنا أن نعرض موجزين من خصائص الأخلاق
المسيحية ما خالف فلسفة القدماء أو أثر فى تفكير المحدثين .

ساد الاتجاه العقلى Intellectualism or rationalism فلسفة القدماء
الأخلاقية ، فالعقل هو الذى يحدد الغاية من حياتنا ، وهو الباعث الذى يحفزنا
على أفعالنا الإرادية ، وهوية الإنسان دون غيره من الكائنات ، ومن

(١) Sidgwick, History of Ethics, p. 90-4

أجل هذا وجب العزوف عن نداء الشهوة والحرص على طاعة أوامر العقل ، وتمثلت هذه النزعة في تفكير سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية والأبيقورية جمعياً بل غلب بعض هؤلاء في تحقير الجسم وشهواته كما عرفنا من قبل ، ولكن المذهب العقلي يتنافى في جملته مع الروح المسيحية التي أقامت الأخلاقية على الوجدان (١) ، وجاهرت بأن الله هو الذي يحدد التفضيلة ويميز بين الخير والشر ، بل يقول القديس أوغسطين + ٤٣٠ م Augustine إن الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل ! فمن الخطأ أن يزعم بعض الأخلاقيين أن الفضائل تُطلب لذاتها وليس من أجل غاية تقوم وراءها ، فإن مثل هذه الفضائل لا تعدو أن تكون رذائل ، وبهذا أصبحت التفضيلة لا تطلب لذاتها - كما يقول الحدسيون - ولا من أجل نتائجها النافعة - كما يقول التجريبيون - لأنها تتمشى مع إرادة الله (٢) .

وقامت الفلسفة الخلقية عند القدماء على أساس أن في وسع الإنسان أن يحقق المثل العليا في حياته الدنيا ، ومن ثم يبلغ مرتبة الكمال في حياته ، أما المسيحية فقد صرحت بأن الشهوة تستعبد الناس ، وأتهم لن يستطيعوا بالغة ما بلغت جهودهم - أن يتحرروا من قيودها ويتخلصوا من شرها ، ويعيشوا حياة طاهرة إلا بوجود قوة تعينهم على الخلاص ، (فالمثل الأعلى لا يتحقق إلا في حياة أخرى)

وإذا كانت الفلسفة القديمة لم تغفل الحديث عن محبة الإنسان لأخيه الإنسان ، إلا أن الدعوة إلى محبة البشرية لم تكن واجباً مفروضاً على الإنسان ، ولكن هذه المحبة قد تحولت بفضل المسيحية فأصبحت واجباً واضحاً يلزم به كل إنسان ، إذ نصت المسيحية على أن الناس جميعاً أبناء الله ، ومن ثم كانوا إخوة ، بل قال المسيح لحوارييه في عظته على الجليل : أحبوا

(1) Külpe, Intr. to Philosophy, p. 216

(2) Perry, Approach to Philosophy, p. 195-96

أعداءكم ، وباركوا لاعنيكم ، وأحسنوا إلى مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات .

وإذا كان بعض أتباع الفلسفة الخلقية القديمة قد أدركوا فكرة السعادة والتعاسة بعد الموت ، فإن المسيحية هي التي أدخلت فكرة جديدة حين قرنت عقيدة الثواب والعقاب في الآخرة بالحياة الخلقية التي يحياها الإنسان في دنياه ، بمعنى أننا نجنى في آخرتنا ثمرة ما نزرع في حياتنا الخلقية ، وأن علينا أن نثق بالله وأن نطمئن إلى رحمته ، وفي وسعه تعالى أن يغفر للمذنب معاصيه إذا تدم وقاب ، وهذا هو جوهر العقيدة المسيحية ، وإن كانت المسيحية تهتم أصلاً بنعيم الآخرة ، ومن أجل هذا جاءت دعوتها إلى الزهد في اللذات وتعذر مع هذا أن نتحدث في المسيحية عن مذهب في السعادة ،

وإذا كان الوجدان قد أخذ مكانه في بعض مذاهب المحدثين من الأخلاقيين ، فإن هذه المذاهب على اختلاف صورها قد صورت الأخلاق مستقلة عن اللاهوت ووحيه ، لا بمعنى أن مذاهب المحدثين تتعارض حتماً مع تعاليم الأديان ، بل بمعنى أنها أصبحت تقوم على مناهج عقلية أو تجريبية ، ولا تستند إلى حقائق الوحي الإلهي .

هذا إلى أن المسيحية قد أدخلت في الأخلاق مشكلة الجبر والاختيار ، لأن فكرة الثواب والعقاب التي بشرت بها تصبح غير ذات موضوع ما لم يكن الإنسان حراً في اختيار ما يأتي أو يتجنب من أفعال^(١) ، أما فلاسفة اليونان فقد كانوا — مع اهتمامهم بخيرية الأفعال وشريرتها — يغفلون مسألة الجزاء والاستحقاق ، وجعلوا — في الأغلب والأهم — مثلهم العليا في مقدور الناس ، ولكن التباين بين عمل الإنسان ومقاصده قد ظهر في المسيحية ، وبظهوره نشأ النزاع بين الجبر والاختيار .

(١) Külpe, p. 70—71

الزعة الأخلاقية في عصر النهضة الأوروبية :

أقبل عصر النهضة الأوروبية - الذى فصل بين العصور الوسطى والعصور الحديثة - مقرونًا بالكلف بإحياء التراث القديم ، والنفور من تصوف العصور الوسطى وتدين أهلها ، فإذا كانت هذه العصور قد تميزت بالزهد في الدنيا والإغراض عن مباحجها ، فقد نزع رواد الفكر الجديد في عصر النهضة إلى النفور من حياة التقشف والحرمان ، والاعتقاد بأن العمل في الدنيا هو وحده الذى يحقق مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن التمتع بلذات الحياة وطيبات الرزق مباح للناس حلال لهم في هذه الدنيا ، طالما كانت الدنيا وما تضم من متع ومباحج نعمًا أفاضها الله عليهم .

وإلى جانب هذه المعتقدات ابتعثت الزعة الفردية individualism وأخذ العقل يسترد سلطانه بعد أن استعبده السلطات الدينية ، ومع هذا عمقت العاطفة الدينية ومدت جذورها في نفوس الناس ، وأصبحت سعادة الآخرة ومرضاة الله لا تتحققان بمجرد إتيان الشعائر الظاهرة ، بل بالإيمان الباطنى الكامن في نفوس البشر ، فإذا أعوزهم هذا الإيمان لم تنفعهم أعمالهم الظاهرة في نيل الحرية والتحرر من الخطيئة ، ومن أراد أن يخضع سلوكه لمبادئ الأخلاق كان عليه أن يلجأ إلى نفسه ، لأن إصلاح نفسه لا يصدر إلا عن ذاته ، فإن مجاهدة النفس ومحاربة أهوائها صراع باطنى لا تفيد فيه سلطة خارجية ، والإيمان بالله وشفيعه المسيح هو وحده الذى يضمن للنفس الشجاعة والطمأنينة والأمان (١) .

ومن أظهر مفكرى هذا العصر « مكياڤلى » + ١٥٢٧ الذى تابع السوفسطانية في رد الطبيعة إلى الشهوة والهوى ، فالناس عنده مفطورون على الأنانية ، وقواعد الأخلاق قد وضعت من أجل الأفراد وليس للسياسة والحكام ، فإن السياسة تقوم على الحذر مقرونًا بالقوة ، وللحاكم

(1) Cf. Külpe, op. cit., p. 71

— دون أفراد شعبه — أن يتخلى عن مبادئ الأخلاق إذا عاقته عن تحقيق أهدافه ، وأن يلجأ إلى الجريمة والخداع والمكر والدهاء والالتواء متى أعانته هذه الصفات على تقوية نفوذه ونفع بلاده ! وللحاكم الذى يريد أن يخفف من أنانية شعبه ، وأن يرده إلى العدل والإنصاف أن يستعين بالقوة والإرهاب ونحوه ، وأن يمكن للدين فى نفوس رعاياه وإن لم يؤمن بصحته !

ولكننا لا نجد فى عصر النهضة مذهباً أخلاقياً يستحق أن نقف عنده ، فحسبنا أن نقول إن فضل النهضة فى توجيه التفكير الأخلاقى الحديث يبدو فى إحياء النزعة العقلية والشغف بإحياء التراث اليونانى والرومانى ، والانصراف المتعمد عن لاهوت العصور الوسطى . . . كل هذا وجه الأذهان إلى البحث عن أسس فلسفية للأخلاق ، وإقامة قوانينها مستقلة عن اللاهوت ، وساعدت على هذا — عن طريق غير مباشر — حركة الإصلاح الدينى التى هزت سلطة الكنيسة الكاثوليكية ، ووجهت الأذهان إلى التحرر من السلطة العامة التى كان يمثلها فى ذلك الوقت أرسطو ؛ وفى غمرة هذه التيارات نبتت فلسفة خلقية جديدة إبان القرن السابع عشر ، وقد هيات الطريق لنضج اتجاهات فى الفكر الأخلاقى نعرض لها بعد .

الباب الثالث

فلسفة الأخلاق في التفكير العربي

في عصر الإسلام الذهبي

أبنا في البابين السابقين عن فلسفة الأخلاق عند قدماء الغربيين ،
ونريد أن نعقب بالحديث عن فلسفة الأخلاق في التفكير العربي في عصر
الإسلام الذهبي ، محاولين الكشف عن أهم مقوماتها ، والإبانة عن وجوه
الأصالة فيها — ولا سيما عند صوفية الإسلام .

فإذا فرغنا من هذا عقبننا بدراسة الفلسفة الخلقية عند المحدثين
والمعاصرين :

الباب الثالث

فلسفة الأخلاق في التفكير العربي.

في عصر الإسلام الذهبي

اتجاهات التفكير الأخلاق عند المسلمين - التفكير الأخلاقي
عند مسكويه - المثل الأخلاقي الأعلى عند صوفية الإسلام

اتجاهات التفكير الأخلاقي عند المسلمين :

اجتاحت القبائل الجرمانية المتوحشة الدولة الرومانية الغربية أواخر
القرن الخامس لميلاد المسيح ، فنهارت الحضارة الأوربية التي كانت
الشيخوخة قد أخذت تدب في أوصالها من قبل ، وانطفأت شعلة النور
بضعة قرون من الزمان ؛ وفي خلال ذلك ظهر الإسلام في شبه الجزيرة
العربية - إبان القرن السابع - ونشأت دولة عربية إسلامية قدر لها أن
تكون مصدر النور في العالم كله ، وعلى ضوءه استيقظت أوروبا وأخذت
تنهل من ينابيعه منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر (١) حتى كانت
النهضة الأوربية الحديثة ، فإذا كان حظ الدراسات الأخلاقية من تلك
النهضة العربية إبان ذلك العصر ؟

تبدو الأخلاق متغلغلة في كل فروع المعرفة الإسلامية ، يؤكدھا
القرآن الكريم والحديث النبوي ، وتمكن لها الوصايا والنصائح والآداب
العامة ، وتتغنى بها الأشعار وتمتدحها القصص والأمثال ولكن حظ
التفكير الأخلاقي علما مستقلا عن كل هذه الفروع من المعرفة يبدو ضئيلا
بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمي والفلسفي عند أعلام مفكری.

(١) في صقلية ، أما حركة الترجمة التي نشأت في أسبانيا فبدأت في النصف الأول من
القرن الثاني عشر .

العرب ، والكثير مما نقرأه لهم من وجوه التفكير الأخلاقي الذي يتسم بطابع علمي أو فلسفي ، قد زودهم به التفكير الأجنبي الدخيل الذي تهيأ لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم القديمة المتحضرة — منذ منتصف القرن الثامن — وأخذوا ينقلون إلى العربية كنوزه ، ويضيفون إليها الكثير من وحي عبقريتهم وفيض خبراتهم الفنية الحصية .

ويقال إن حنين بن إسحاق + ٨٧٧ م قد نقل كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو في اثني عشر مجلداً — مع أننا عرفنا أنه يقع في عشرة أبواب (١) ، فاعل المترجم قد أضاف إليه بعض كتابات أرسطو الأخرى في الأخلاق ؛ وربما كان المقصود بذلك الكتاب هو ترجمة إسحاق بن حنين لشرح فرغوريوس على كتاب الأخلاق النيقوماخية ، وقد كان بعض فلاسفة العرب من أمثال الفارابي على علم بكتاني أرسطو في « الأخلاق النيقوماخية والأخلاق الأوديمية » ، ونقل إلى العربية حنين بن إسحاق ثم يحيى بن عدى كتاب النواميس لأفلاطون كما ترجم قسطا بن لوقا كتاب بلوتارك في الرياضة ؛ وقيل إن كتاب مسكويه « لغز قابس » رواق الطابع ومثل هذا وغيره كثير في تراث العرب .

ويُعدّ كتاب مسكويه « تهذيب الأخلاق » أكمل دراسة علمية في مجال الأخلاق ، برغم أن أكثره منقول عن أرسطو في الأخلاق النيقوماخية بوجه خاص ، ويُعدّ الغزالي المتوفى عام ١١١١ م أكبر مفكرى الإسلام اهتماماً بالأخلاق التي تقوم على المبادئ الإسلامية الحقيقية ، وفي كتابه إحياء علوم الدين خاصة مصداق ما نقول ؛ وقد كتب بعده نصير الدين الطوسي رسالة أكثرها ترجمة فارسية من كتاب مسكويه السالف الذكر .

(١) انظر الفصل الذي عقده على أرسطو في هذا الكتاب .

وقد اتفق جمهور مفكرى العرب على اعتبار الرذائل أمراضاً نفسية تتطلب العلاج ، ومن هنا بدا وجه الشبه بين علم الأخلاق وعلم الطب ، لأنه يعالج الجانب الروحى فى طبائع البشر ، ومن أجل هذا كان علم الأخلاق صناعة تستهدف علاج الأمراض وحفظ الصحة ، وغايته تحقيق للسعادة ، وهكذا بدا علم الأخلاق فرعاً من الحكمة العملية يتناول بالدراسة « الفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى النفس بها ، والرذائل وكيفية توقيها لتتخلى عنها » فيما قال حاجى خليفة نقلاً عن ابن صدر الدين الشروانى المتوفى عام ١٠٣٦ هـ / ١٦٢٧ م

ومن مفكرى العرب من ذهب إلى أن الخلق مغروز فى طبائع البشر ، ومنهم من رأى أن من الأخلاق ما يكون فطرياً طبعياً ثابتاً لا يتغير (وبالتالي تكون وظيفة الأخلاق وصف السلوك وليس هدايته وتقويمه) ومنها ما يجرى اكتساباً بالتربية والتعليم ، وبالتالي يقبل التغير ويتيسر تهذيب الأخلاق وإصلاح النفوس ، ومن هنا جاء الحديث الشريف : إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (١) .

ومفكرو الإسلام على اتفاق فى إقامة المبادئ الخلقية على أساس من الإيمان بالله على نحو ما ورد فى القرآن الكريم ؛ ليس لله مكان فى الأخلاق عند أرسطو - أكبر فلاسفة الأخلاق قديماً - لأن الله عنده هو المفهوم الأعلى للوجود ، أو هو جنس فوق الأجناس ! بل إنه يشير فى كتابه السالف الذكر إلى الآلهة مصرحاً بأنهم يعيشون سعداء فى غمرة من السرور ... وعلى عكسه كان « كانط » - إمام الفلسفة الخلقية الحديثة - أقام مبدأ الواجب على ثلاث مسلمات هى الاعتقاد فى حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ، وهى المسلمات التى كان قد أنكر إمكان التدليل عليها عقلياً !

(1) Cf. Carra de Vaux, Art. Akhlak in "Encyclopaedia of Is'am"

أما مفكرو العرب في العصور الوسطى فقد حرصوا على الاعتقاد في أن
الإخلاق لا تستقيم قط بغير الإيمان بالله وصفاته التي صدرت عنها المبادئ ،
والإعتقاد في خلود الروح وعقبى الدار .

بل ذهبوا إلى أن كمال الأخلاق إنما يكون بالتخلق بأخلاق الله ،
لأن في الذات الإلهية تجتمع كل الكمالات القصوى ، والله تعالى يجمع بين
الرحمة والمحبة من ناحية والقوة والجبروت من ناحية أخرى في تعادل وتوازن ،
ومن أجل هذا جمع في صفاته الحسنى بين أن يكون رحماً ودوداً محباً غفوراً ...
وبين أن يكون قوياً قادراً قهاراً جباراً منتقماً مذلاً شديداً للحساب ...
ولهذا يقول تعالى في سورة النحل « ولله المثل الأعلى » وفي سورة الروم
« وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » ولما كان الله
تعالى يعطى ولا ينتظر مقابلاً - والمعطى أكرم من الآخذ والمحتاج - بدأ
المثل الأعلى عند مفكرى الأخلاق من المسلمين قائماً في التضحية والبذل
والعطاء ... الذى لا ينتظر صاحبه من ورائه جزاء ولا شكوراً .

وقد بلغت فلسفة الأخلاق الإسلامية كما لها عند مسكويه من ناحية ،
ووصوفية الإسلام الذين فلسفوا التجربة الروحية التي عاشوها من ناحية
أخرى ، ولهذا آثرنا أن نقف عند هاتين القمتين من قم التفكير الأخلاقى :

التفكير الأخلاقى عند مسكويه :

لمسكويه المتوفى عام ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م كتب كثيرة بعضها لا يزال
مخطوطاً ، ويعيننا منها كتاب « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » وقد
وضعه لإيضاح الطريق إلى السلوك المستقيم بعد دراسة علمية تجعل التزام هذا
السلوك سهلاً ميسوراً لا كلفة فيه ولا مشقة ؛ وقسم الكتاب إلى سبع مقالات
تحدث فيها عن النفس وقواها وأبان أن الفضائل أوساط بين أطراف
ممتباعدة - على النحو الذى ذهب إليه أرسطو من قبل ، والخير عنده هو

ما به يبلغ الكائن المرید کمال وجوده ، وهو ما يقصده الكل بالشوق ،
والناس عنده ثلاث طوائف : قلة خيرة بفطرتها ، وكثرة شريرة بطبيعتها
لا يصيرون إلى الخير أبداً ، وطائفة ينتقلون من الخير إلى الشر أو من الشر
إلى الخير وفقاً لأساليب التربية ومخالطة الأشرار أو مصاحبة الأنحبار .

والخير أصلاً عام مطلق هو عين الموجود الأعظم ، وهو مقصد الأنحبار
جميعاً ، ولكن لكل إنسان خيره الخاص أو سعادته التي تختلف باختلاف
قاصديها ، وهي عنده تتحقق بتحصيل السعادة الروحية لا السعادة البدنية ،
ومتى انشغل الإنسان بعالم الروح بلغ مرتبة الملائكة عن طريق العشق الإلهي
وحقق السعادة القصوى .

ويرى مسكويه أن اجتماع الناس بعضهم ببعض ضرورة طبيعية ومن أجل
هذا كانت المحبة بين الناس ، وهي قوام الفضائل وأساس الواجبات ،
بل يؤكد في كتاب الفوز الأصغر أن من ينزع إلى التزهّد يجور على غيره ،
لأنه يطلب معاونة الناس ثم لا يعاونهم وهذا هو الظلم والعدوان ، ولا يبلغ
الإنسان كماله إلا بالتضامن والتعاون مع أبناء جنسه ، ومن أجل هذا استهدفت
علم الأخلاق الوقوف على ما ينبغي أن تكون عليه أخلاق الإنسان في
المجتمع ، وقد أخطأ أرسطو حين ظن أن الصداقة امتداد محبة الإنسان
لنفسه حتى تشمل غيره ، إنما هي تضيق لدائرة حب الذات وهي كغيرها
من الفضائل من حيث إن آثارها لا تظهر إلا في حياة الجماعة ، ومن هنا
جاء خطأ الراهب أو المتوحد الذي يظن وهما أنه وهو في عزلة من الأنحبار ،
إن أفعاله قد تكون متمشية مع تعاليم الدين ولكنها من غير شك ليست
مسايرة لمبادئ الأخلاق ، ومن أجل هذا خرجت من نطاق علم الأخلاق .

وهكذا وضع مسكويه مذهباً فلسفياً في الأخلاق لا يزال له خطره
في الشرق حتى يومنا الحاضر فيما يقول المستشرق الهولندي دي بوير

وإن كان قد تأثر فيه بتفكير سابقه - ولا سيما أفلاطون وأرسطو وجالينوس - وإن بعث فيما اقتبسه من مذاهبهم روحاً إسلامية لا تخفى ، ونزع في الكثير من نواحي تفكيره نزعة علمية واقعية موضوعية ، استعان في تصويرها بخبراته الشخصية ولا سيما وأن المعروف من سيرته أنه كان في صغره مسترسلاً مع هواه ، ولم يعزف عن حياة اللذة إلا في كبره ، فنزع إلى نصيح غيره بما فاته في صغره ، وحرص على أن يرشد غيره إلى طريق النجاة حتى لا يضل في متاهات الغواية .

ومن المستشرقين من يرون أنه لم ينجح كل النجاح في التوفيق بين ما اقتبسه من مذاهب اليونان بعضه مع بعض ، ولا بين هذه المذاهب وبين أحكام الشريعة الإسلامية ، ومع ذلك يرون محاولته وضع مذهب أخلاقي فلسفي خليقة بالتقدير ، لأنه لم يتقيد في هذه المحاولة الجادة بتفريعات أهل الفقه ولا نزعات الصوفية الزاهدين ، وهذا إلى جانب أنه أبدى في عرض مذهبه الجهد سداداً في التفكير وسعة في الثقافة^(١) :

المثل الأخلاقي الأعلى عند صوفية الإسلام :

يقول ابن خلدون : **الأصيل في التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه . . .** وهكذا أريد بالتصوف في أول أمره الزهد والعبادة والفقر بمعنى شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ، يقول القشيري إن علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العز ، ويخفى بعد الشهرة ، ثم تطور معنى التصوف بعد نشأة علم الشريعة إلى ما يناسب الكمال في الدين ونشأ علماً يقابل

(1) Cf. T. J. De Boer, The History of Philosophy in Islam, Eng. Trans by Edward Jones, 1903, p. 128 ff.

علم الفقه ، وسمى بعلم الحقيقة أو علم الباطن ، وفي هذا الدور أريد بالتصوف الأخلاق الدينية ومعاني العبادة ، وكان قوامه الإرادة فيما قال ابن القيم المتوفى عام ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م وبهذا كانت أولى خطوات التصوف في سبيل تكوينه العلمي تتمثل في أنه أصبح علم الأخلاق الإسلامي ، ثم تطور التصوف بعد هذا إلى وضع نظرية في المعرفة وطرق تحصيلها ، وهي تتحقق عند الصوفية نقلاً في الروح يختص به الأولياء ، أو وحيًا يختص به الأنبياء ، وهي تجيء « بتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى » وبذلك ترجع إلى تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار للتجلى - فيما يقول الغزالي - ولا تجيء عن طريق التعلم والاستدلال العقلي الذي يختص به العلماء والحكماء (١) .

كان التصوف أول أمره ينزع إلى تحقيق غاية عملية هي النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، ثم فلسف الصوفية - وعلى رأسهم ذو النون المصري المتوفى عام ٢٤٥ هـ - فيما يقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون Nickolson : فلسفوا هذه التجربة الروحية التي عاشوها ، وكانت التجربة تستند في وضوح إلى مقومات أخلاقية لا تخفى ، لأنها أصلاً مجاهدة للنفس الأمارة بالسوء ، ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير ، بالتجرد من علائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفي أن يترقى في سلم معراج الروحي حتى ينتهي إلى (الفناء) ، وكان ذو النون / المصري وأبو الزيد البسطامي المتوفى عام ٢٦٠ هـ أول من استخدم هذا اللفظ بمعناه الصوفي - فيما يقول المستشرق الفرنسي « ماسينيون Massignon » وأريد به الفناء عن كل ما سوى الله ، والبقاء بالله وحده وهو المحبوب الذي يأنس العبد بقربه ، ويرى جماله في قلبه ، ويستشعر السعادة العظمى بالفناء فيه .

وقد كانت السعادة منذ الماضي السحيق - عند فلاسفة الأخلاق من

(١) المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق في تعليقه على مادة « تصوف » في دائرة المعارف الإسلامية .

اليونان خاصة - غاية قصوى لحياة الإنسان ومعياراً لأحكامه التي يصدرها على الأفعال الإنسانية ، وقد ظلت طوال العصور الوسطى تحتل مكان الصدارة من تفكير المسلمين فلاسفة كانوا أو صوفية ؛ فكانت السعادة تأملاً عقلياً ينتهى باتصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفلاسفة من أمثال الفارابى ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع عنها حجاب الحس . فيكون الفيض أو الإلهام فيما يقول الغزالي ، المتوفى عام ٥٠٥ هـ أو اتحاد الناسوت باللاهوت فيما قال أبو اليزيد البسطامى ، أو حلول الخالق فى المخلوق . فيما رأى الحلّاج المقتول عام ٣٠٩ هـ (١) أو وحدة الوجود التي تجمع بين الحق والخلق فيما أكد ابن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ .

ومرجع الأمر فى هذه المذاهب كلها إلى التجربة الروحية التي يعيشها الصوفي ، وهى تجربة ترتد مقوماتها الأساسية إلى معان أخلاقية لها قداستها عند بجمهرة الناس فى كل زمان ومكان ، ويكاد لا ينحط من يقول إن فلسفة الأخلاق فى الإسلام قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذى عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التي عاشوها .

وقد رأينا كيف أن التصوف بدأ مزاولاً لحياة الزهد والفقر والعبادة ، ثم كيف تطور فأصبح طريقة يعيشها السالك إلى الله ، أو معراجاً روحياً ينتقل فيه الصوفي من عالم الظاهر إلى عالم الباطن أو من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، أو سفيراً روحياً قوامه المجاهدة التي تسلم صاحبها إلى الكشف والإشراق ؛ والرجل عند هؤلاء الصوفية لا ينال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات : أولها أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة ، وثانيها أن يغلق باب العز ويفتح باب الدل ، وثالثها أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد ، ورابعها أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر ، وخامسها أن يغلق

(١) انظر قصة قتله فى كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

باب الغنى ويفتح باب الفقر ، وسادسها أن يغلُق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت — فيما يروى القشيري في رسالته .

وتتمثل المجاهدة^(١) في حياة الزهد الذي يقترن بإرادة الحرمان من الدنيا ومباهجها ، والتصميم على الانصراف حتى عما أباحه الشرع منها ، وتجريد النفس من علائق البدن ، ومحاربة نوازعه الحسية ، والتحقق بفضائل الطريق من فقر وقناعة وصبر ورضا ومحبة إلهية ، ومن أجل هذا اقتضت الاعتزال عن الناس والاختلاء ابتغاء الانقطاع لعبادة الله ، والانصراف عن الثروة التماساً لمزاولة الحياة الروحية ، وتحصيل العلم كشفاً وإشراقاً ، يقول الغزالي « وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت ... » . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ... » وبمثل هذا تتطهر النفس وتصفو مرآة القلب ، ويرتفع حجاب الحس ويتصل الإنسان بربه ، أى بمحبوبه الأعظم — خلال مراحل هي المقامات — من توبة وقناعة وزهد وفقر وصبر ... — تقع أثناءها أحداث نفسية هي الأحوال — من فناء وبقاء ، صحو وسكر ، جمع وفرق ... »

وتمثل المجاهدة الجانب الأخلاقي في حياة الصوفية ، وتتمثل في إيثارها لله على ما للنفس ، وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لأهواء الذات وتوزواتها ، وهي محاولة وعرة للتخلص من الصفات القبيحة ، ومحاسبة النفس على آثامها ، لأنها تبدأ بالتوبة التي (تخرج السالك إلى الله من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يقطع نفسه عن المألوفات ، ويصرفها حتى

(١) في كتاب الدكتور أبو العلا عفيف : « التصوف : والثورة الروحية في الإسلام » فصول قيمة في هذا المجال .

عن المباحات فيما أشرنا من قبل ، وبمقدار ما يكون زهد السالك في متع الدنيا ومباهجها ؛ يكون اقترابه من الله وإقباله على حبه ، وحرصه على مرضاته ؛ فالمجاهدة تستهدف إزالة العوائق التي تحول دون الاتصال بالله ، وذلك إنما يكون عن طريق الفناء الذي يعد آخر درجات المعراج الروحي ، وهو حال تختفي فيها إرادة الإنسان وشخصيته وشعوره بذاته ، فلا يرى في الوجود غير الله وإرادته وفعله ، يقول القشيري « إن من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فني عن شهواته ، فإذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته ، ومن زهد في دنياه بقلبه فني عن رغبته ، فإذا فني عن رغبته فيها بقي بصدق إنباته ، ومن عالج أخلاقه فني عن قلبه الحسنة والحق والبعخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال إنه فني عن سوء الخلق ، فإذا فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة ، والصدق ... » .

وهكذا يبدأ التصوف منذ القرن الثالث للهجرة - التاسع للميلاد - طريقاً لتصفية النفس وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق (وليس بالعقل كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة) وسمى صاحب الكشف بالعارف الواصل إلى الله عن طريق قلبه الذي صفت مرآته وانجلت غشاوته وزالت عنه حُجب الحس .

وفي أولى مراحل التصوف استجاب أهله لتعاليم الله خوفاً من عذابه أو طمعاً في نعيمه ، وإيماناً منهم بأن العالم يخضع لإرادة الله القاهرة المطلقة ، ولكن الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثاني للهجرة إلى حب الله حياً عبروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالله وحده ، وجعلوا هذا الحب غاية حياتهم وملق آملهم ، وعندئذ حرصوا على الاستجابة لتعاليم الله بباعث من حُبهم له ، ورغبتهم في كسب مرضاته ، وجاء هذا إيماناً منهم بأن العالم ليس إلا مجلى لجمال الله ومحبه ، وتحول الله عند الصوفية من

معبود يخافه الصوفي ويهربه ، إلى محبوب يأنس بقربه ويتطلع إلى مرضاته ، ويسعد بحبه ، وأضحى هذا الحب جماع الأخلاق الشرعية - فيما ذهب ذو النون المصري - لأنه أوجب على المحب أن يحب ما أحب الله ، وأن يبغض ما أبغضه ، وأن ينصرف عن كل ما يشغل الله ، ويقتدى برسول الله ويلزم سنته ، قال تعالى : قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله . وهذا ارتدت أخلاق السالكين إلى الحب الإلهي ، لأن قوامه إيثار الله على ما للنفس ، والتضحية في سبيل الغير وتطهير القلب من آفات الرذائل ، وطاعة الله وإقامة حدوده حتى قال يحيى بن معاذ الرأزمي : ليس بصادق من ادعى محبته ولم يحفظ حدوده (١) .

وتعقبنا على ما قلناه عن الصوفية نقول إنهم قد وضعوا السعادة في قمة الحياة الروحية التي عاشوها ، ورأوا أنها تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه ، بالمجاهدة التي ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وقد انتهى هذا عامة إلى انسحاب الصوفي من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم في الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده ، فشابه الصوفية الرواقية من بعض الوجوه ، في الوقوف عند السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وفي القول بمجاهدة النفس بجمع الشهوات ووآد الرغبات وإمانة الذات التماساً للهدوء الباطني وراحة البال وطمأنينة النفس ، وكان الانسحاب من الحياة العامة على نحو ما عرفنا من قبل (٢) .

وحقيقة إن الأخلاقية تقتضي عند فلاسفتها مجاهدة الجانب الحيواني في طبائع البشر ، لأن قوامها ضبط الأهواء والرغبات ، وتنظيم الميول النظرية

(١) نقلا عن مقدمة بحث وضعناه تحت عنوان : « فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي » لينشر في مجلد تذكاري يصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على مولد يحيى الدين بن عربي .

(٢) انظر خاصة ص ٨١ وما بعدها في هذا الكتاب .

والعواطف المكتسبة بهداية من العقل ، ولكن الصوفية قد تجاوزوا الضبط والتنظيم إلى إثارة صراع باطنى بين الجانب الروحى والجانب الحاس فى فطر البشر . . . وقد أشرنا إلى أن الدراسات السيكولوجية الحديثة تؤكد أن النفس البشرية ككل متكامل يجمع بين الجانب الإنسانى والجانب الحيوانى معاً ، وأن صحتها رهن بالإبقاء على الجانب الحيوانى مع الاهتمام بتنظيم نوازعه بهداية من العقل ، أما العمل على إماتة الجانب الحاس فإنه يعرض صاحبه إلى اضطرابات عصبية أو انحرافات نفسية لها خطرهما على سلامته .

٧ وقد كان القرآن الكريم إذا أوصى بالزهد ، قرن ذلك بطلب السعى والتماس الرزق ، وإذا دعا إلى الصبر والحلم والدعة وغيرها مما احتل مكان الصدارة فى أخلاق الصوفية ، تصدى للدعوة إلى القوة والمتعة . . . فى غير حدوان على أحد ؛ وهكذا تستقيم الحياة الأخلاقية الصحيحة بالجمع فى توازن واتساق بين أخلاق القديس المسيحى ، وأخلاق السادة فى فلسفة نيتشة + ١٩٠٠ Nietzsche .

٨ وقد ذهب الصوفية - على عكس الفقهاء - إلى أن القلب - وليس الجوارح - هو مناط التكليف (الإلزام الخلقى) فتأدى بهم هذا إلى تقديم النية (التصميم) على العمل ، وربط أخلاقية الأفعال الإنسانية ببواعثها دون نتائجها ، وأفضى هذا بالبعض إلى القول بأن غاية التكليف الشرعى - هى الإنصاف بالله ومعرفة حقيقته عن طريق التصفية والتطهير ، فإذا اتصل بالسالك بربه تحققت الغاية وسقط عنه التكليف ! أى أحل له ما حرم على غيره ، فكانت الإباحة التى قال بها أمثال الملامتية .

ومنذ أيام رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ رأى الصوفية قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزاءاتها ونتائجها ، إذ اتجهوا بدورهم - وراء رابعة - إلى حب الله لذاته ، والعمل بتعاليمه حباً لله وكسباً لمرضاته ، لا طمعاً فى نعيمه ولا خوفاً من جحيمه ، فارتفعت الجزاءات باعثاً على فعل

الخير أو تجنب الشر ، وارتدت أخلاقية الأفعال إلى البواعث والنيات
(المقترنة بالعزم والتصميم) دون النتائج والآثار ، وقد باعدت هذه النزعة
بين الصوفية وبين التجريبيين من أصحاب مذاهب المنفعة العامة والوضعية
والتطورية وغيرهم من الأخلاقيين ، وقاربت بينهم وبين المتطرفين من
الخدسين في هذا الصدد .

ولعلنا الآن قد رأينا من كل ما أسلفنا عن اتجاهات الفكر الأخلاقي
عند مفكري الإسلام ومتصوفيه ، أن مقومات تفكيرهم كانت مستمدة من
الدين الإسلامي ، وإن تأثر جمهورهم مع هذا بتيارات فكر أجنبي دخيل ،
حاولوا تهذيبها أو تعديلها بحيث تبدو متماشية مع منطق الإسلام وروحه .

الكتاب الثاني

فلسفة الأخلاق

عند المحدثين والمعاصرين

يستغرق هذا الكتاب ثلاثة أبواب ، يبين أولها معالم التفكير الأخلاقي ومظاهر النزاع بين مدارس عبر العصور الحديثة ، ويضم ثانياً مدارس الواقعيين من الأخلاقيين في ستة فصول ، ويقف ثالثاً عند مدارس المثاليين منهم في خمسة فصول ، يليها فصل أخير يوضح الرؤية وسط المذاهب المتضاربة التي ضمها هذا الكتاب .

الباب الرابع

تيارات التفكير الأخلاقي في العصور الحديثة

عرضنا في البابين الأولين بفصولها السبعة لدراسة الفلسفة الخلقية عند اليونان إبان العصرين الهليني والهلينستي ، وعقبنا بباب ثالث عن فلسفة الأخلاق في التفكير العربي ، ونفرد هذا الباب لتيارات التفكير الأخلاقي ومظاهر النزاع الذي ثار بين بعضها والبعض الآخر في عصورنا الحديثة ، وقد ضمناه فصلين أبتا في أولهما عن أظهر معالم هذه التيارات ومميزاتها ، وكشفنا في ثانيهما عن وجوه النزاع الذي ثار بين الواقعيين والمثاليين من الأخلاقيين المحدثين .

فإذا فرغنا من هذا الباب وقفنا في البابين التاليين لتفصيل الحديث عن مدارس الواقعيين ومدارس المثاليين من هؤلاء الأخلاقيين .

الفصل الأول

معالم التفكير الأخلاقي

في العصور الحديثة

اتجاهات أخلاقية في القرن ١٧ - غلبة النزعة الديكارتية في فلسفة الديكارتيين -
نزعة بيسكال - اتجاه التفكير الأخلاقي في القرن ١٨ - اتجاهات التفكير
الأخلاقي في القرنين ١٩ و ٢٠

اتجاهات أخلاقية في فلسفة القرن السابع عشر:

أشرقت العصور الحديثة في مطلع القرن السابع عشر ، فانصرف مفكروه
عن إحياء التراث القديم - الذي كلف به عصر النهضة - وتطلّعوا إلى
الابتكار والإبداع ، وإذا كان بينهم من واصل تنمية العلم الطبيعي والرياضي
الذي اتجهت إليه الحركة العلمية في عصر النهضة . فإن القرن السابع عشر
قد تميز بتوطد التجريبية التي مكن لها في إنجلترا « فرنسيس بيكون » +
١٦٢٦ واضع أسس المنهج التجريبي الحديث ، « وتوماس هوبز » + ١٦٧٩
بفلسفته الواقعية في السياسة والأخلاق ، و « جون لوك » + ١٧٠٤ مؤسس
الدراسات الأنستمولوجية التجريبية في العصر الحديث ، كما يتميز هذا القرن
بنشأة المذهب العقلي الحديسي في فرنسا على يد « ديكارت » + ١٦٥٠
Descartes أبي الفلسفة الأوروبية الحديثة ، وقد أذاع أتباعه الكثير من عناصر
هذه الفلسفة العقلية في مختلف الدول الأوروبية ، فكان في مقدمة روادها في
ذلك القرن « سبينوزا » + ١٦٧٧ Spinoza في هولنده ، وليبنز + ١٧١٦
Leibnitz في ألمانيا ، ومالبرانش + ١٧١٥ Malebranche في فرنسا .

وعن هذين التيارين (الواقعي كما يبدو في اتجاه الحسين والتجريبيين »

والمثالي كما يبدو في اتجاه الحدسيين والعقليين (نشأ في الفلسفة الخلقية في هذا القرن اتجاهان : تجريبي احتضنته إنجلترا وتمثل في فلسفة هوبز وچون لوك كما قلنا من قبل ، وعقلي شاع في فلسفات هذا القرن في مختلف الدول الأوروبية ، ولكنه تبلور أخلاقياً عند أفلاطوني كبردج الذين سنعرض لهم بعد ، وبنشأة هذين التيارين نبت النزاع بين التجريبيين والحدسيين في فلسفة العصور الحديثة .

وإذا استثنينا فلسفة هوبز وخصومه من أفلاطوني كبردج ، جاز القول بأن الاتجاهات الأخلاقية التي عرفت في فلسفات هذا القرن كانت ضئيلة الأثر فيما تلاها من فلسفات أخلاقية ، ولم تكتب لها السيادة بالقدر الذي يوجب تفصيل الحديث عنها ، ولهذا رأينا أن نشير إليها الآن موجزين - بالإضافة إلى ما سنعرفه عنها عند الحديث على خصوم هوبز :

غلبة النزعة العقلية في فلسفة الرابطين :

انتهى ديكارت من شكه إلى أول حقيقة يقينية أثبت بها إنيته هي أنا أفكر إذن فأنا موجود .

ولما كان مبدأ الكوجيتو من الواضوح بحيث لا يدع مجالاً لشك ، اتخذته أساساً لفلسفته ، وجاهر بأن كل ما يتصف بالوضوح والتميز فهو حق يرتفع فوق كل شك ، وقد توصل ديكارت إلى مبدئه بحس مباشر لا باستدلال عقلي ولا بتجريب حسى ، وبهذا النور العقلي المباشر تدرك الأفكار الفطرية والطبائع البسيطة التي تقترن « بالوضوح والتميز » وبإضافة الاستنباط العقلي - إلى هذا الحدس - نتوصل إلى معرفة الأشياء معرفة يقينية ؛ فالحقيقة مردها إلى العقل وليس إلى سلطة ما - دينية أو علمية - والبداهة معيار الصواب والخطأ ، وبهذا كان ديكارت منشئ المذهب العقلي في الفلسفة الحديثة .

ويعتبر ديكارت علم الأخلاق قمة العلوم وآخر مراتب الحكمة ، ولما كان قد بدأ فلسفته بالشك المنهجي ابتغاء تطهير عقله من كل ما يحويه من أفكار ، رغبة منه في إعادة بناء العلم ، فقد حرص على أن يستبعد الأخلاق من مجال شكه ، وأن يضع لها قواعد مؤقتة تؤخى فيها أن يطالب الإنسان بطاعة قوانين بلاده وعرفها وديانتها ؛ وأن يجاهد أهواءه وشهواته ويحد من رغباته ومطالبه . . ولكنه لم يفرد الأخلاق بكتاب مستقل وإن كان قد حرص على أن يمكن لسلطان العقل ويعلى من شأن إرادة الإنسان وحرية : فالفضيلة عنده تتحقق متى توافر للإنسان عقل يمتاز تفكيره بالوضوح والتميز ، ويقترن بإرادة قوية تحكم انفعالاته وتهيمن على أهوائه — وفي هذا مسحة رواقية — مع ضرورة الإيمان بالله — الذى اعتبره ضامن العقل في سلامة تفكيره ، وخلود النفس وانفصالها عن الجسم ، مع إخضاع مصلحة الفرد لمصلحة المجموع وتغليب الغيرية على دواعى الأنانية .

وكان لفلسفته تأثيرها في أتباعه — في ذلك القرن بصفة خاصة — إغشاركه سبينوزا وليبنز في رد الأخلاقية إلى الإدراك الواضح ، وميطرة الإرادة العاقلة على الانفعالات والأهواء ، وبهذا عرفوا الكمال تعريفاً عقلياً وجعلوه مع السعادة مثلاً أخلاقياً أعلى ؛ ففسر ليبنز الوجود بذراته الروحية التى تتفاوت إدراكا ، ورأى أن كمال النفس المؤلفة بدورها من هذه الجواهر إنما يتحقق عن طريق النمو المطرد في الإدراك الواضح ؛ وحاول سبينوزا أن يخضع الأخلاق للمنهج الرياضى الذى كان مشار الإعجاب والتقدير في عصره ، ووضع أوفى كتبه وأكملها عن « الأخلاق » Ethica في عشر سنوات ، صور فيه مثله الأعلى مزاجا من رحمة بوذا والمسيح ، وتناحر مكيا فيلى ونيتشه وسيادة العقل على الانفعالات والشهوات عند أفلاطون وأرسطو ، ويتأثر في النهاية بالنزعة الديكارتية السالفة الذكر ، فالسعادة عنده غاية السلوك الإنسانى وهى تتمثل في كسب اللذة والخلو من

الأم ، والأنانية عنده تنشأ عن غريزة حب الذات فلا ضير من حب الإنسان لنفسه ، ولكن نزعتة الأخلاقية ترتد إلى اليونان لا إلى المسيحية ، إذ يصرح متأثراً بسقراط بأن محاولة الفهم هي الأساس الأول والأوحد للفضيلة ، والهوى فكرة ناقصة. والعاطفة بغير العقل تبدو عمياء ، والعقل ميت حتى تبعث فيه العاطفة الحياة ، والهوى يتلاشى متى استطعنا أن نكون عنه فكرة واضحة متميزة ، وسلوك الإنسان فاضل متى جرى بمقتضى العقل ، وحرية الإنسان إنما تكون بتحرره من شهواته وأهوائه التي لا تسير بإملاء العقل ، والإنسانية تسمو بمقدار تحررها من سيطرة الغرائز .. ولكنه مع هذا هاجم نزعة الرواقية في استئصال الميول وإبادة الأهواء ، وقنع بالدعوة إلى إخضاع الانفعالات والعواطف لحكم العقل ، ورد الميول إلى غريزة المحافظة على البقاء ، وهي التي تدفعنا إلى توخي النافع وتجنب الضرر ، ومن أجل هذا ضاق بالدعوة إلى التقشف والحرمان ومال إلى الإعلاء من شأن الحياة ومباهجها حتى أصبحت غاية الحياة تحقيق السلام الروحي . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال تفسيراً لمذهبه الذي كان أعظم مذاهب الديكارتيين في الأخلاق^(١) .

والحديث عن المدرسة الديكارتية يقتضى الإشارة إلى « مالبرانش + ١٧١٥ Malebranche الذي صدرت فلسفته عن ديكارت من ناحية والقديس أوغسطين من ناحية أخرى ، فكتب عام ١٦٨٣ بحثاً عن الأخلاق تحت عنوان *Traité de Morale* اختلطت فيه الفلسفة بالدين ، وانتهى مع ديكارت إلى القول بتحكم الإرادة العاقلة في أهواء الإنسان وميوله على ما أشرنا من قبل ، ولسنا نجد له فلسفة خلقية مستقلة عن اللاهوت تبرز الوقوف عنده طويلاً .

(1) See H.H. Joachim, A Study of the ethics of Spinoza ; Martineau's, A Study of Spinoza & R. A. Duff, Spinoza's political and ethical philosophy

وهذا الذى أسلفناه يشهد بأن النزعة العقلية الديكارتية قد سيطرت على تفكير الديكارتيين فى مجال الأخلاق .

نزعة إسكال :

وتعقياً على المدرسة الديكارتية نقف قليلاً عند مذكر من مفكرى ذلك القرن أثار انتباه الكثيرين من المؤرخين ، ذلك هو « بليز إسكال » + Pascal الذى تابع مذهب بور رويال Port Royal^(١) - وإن لم يكن من أعضائه - وأبلى فى الدفاع عن مبادئه أحسن بلاء .

كتب إسكال شذرات مفرقة فى « الدفاع عن الدين » نشرت بعد وفاته تحت عنوان الخواطر Pensée تصدى فيها لمهاجمة اليسوعيين الذين آثروا أن يخضعوا سلوك الإنسان لمبدأ الترجيح - الذى أسلفنا بيانه عند الحديث على أتباع الأكاديمية الجديدة ، وصرح إسكال بأن أوامر الأخلاق تتميز بالصرامة الجازمة وتقوم على محبة الله والحرص على طاعته دون اهتمام بنتائج الأفعال وآثارها ، وغاية الإنسان تقوم فى السعادة ، وهذه معلقة بالآخرى ، فالدين وليس الفلسفة هو الذى أدرك سر الحقيقة وحل لغز الإنسان .

وفى محاولته لإثبات الدين - ولهذا مغزاه الأخلاقى - قال بحجة الرهان المعروفة ، وموئداها أن الحياة أقصر من أن تنسج للجدل فى شأن الدين ، فلنراهن على حقيقة تعاليمه ، إن المؤمن الذى يعمل بمقتضى تعاليمه إذا تبين فى الآخرة صحته فاز بالسعادة الأبدية ، فإن تحقق بطلان الدين لم يخسر إلا بضع لذات تافهة فاتتة أثناء حياته ، فالرهان فى جانب الاعتقاد فى

(١) يرد مويرهد نشأة المذهب الحدسى الحديث إلى إسكال لأنه عارض أخلاق الجزويت بشهادة الضمير المقيم فى قلب الإنسان ، وإن كانت الفكرة لم تتحول عنده إلى مذهب فلسفى كما حدث لها على يد بطلر ولكنه يقول عنه إنه كان داعية البروتستانتية اللوثرية - انظر : Muirhead's Elements of ethics, p. 13,70, 74-5 ولعل الأصح ما رويناه عنه .

الدين أجدى وأنفع - ولكن قولتير قد نقد رأيه في الرسالة الأخيرة من رسائله الفلسفية وحاول أن يثبت أن أدلة بيسكال لا تبرهن على أن المسيحية هي الدين الحق !

على أنا لا نجد لبسكال - مع شهرته - مذهباً أخلاقياً مستقلاً عن اللاهوت يبرر الوقوف عنده طويلاً ، فحسبنا ما ذكرناه عنه (١) .

اتجاه التفكير الأخلاقي في القرن الثامن عشر :

لكن المدرسة التجريبية الحديثة التي نشأت على يد هوبز وإبان القرن السابع عشر ، قد أثارت موجة من النقد والمناقشة أسفرت عن نشأة الاتجاه المثالي الحدسي في عصره - عند أفلاطوني كبردج - وتبلوره في القرن الثامن عشر ، إذ اجتاحت ذلك القرن موجة من النقد والتحليل تناولت المعرفة الإنسانية ، وأتت على النظم الاجتماعية والسياسية ولم يفلت الدين من قبضتها ، وتنوعت النزعات في دراسات هذا القرن ، ففي إنجلترا بلغت التجريبية التقليدية (٢) ذروتها في فلسفة دافيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume وإلى جانب هذه الحسية التجريبية في المجال الأستمولوجي ، عرف هذا القرن في ميدان الدراسات الأخلاقية الإنجليزية مذهبين من مذاهب المثالية الحدسية هما مذهب الحاسة الخلقية عند « شافتسبري » + ١٧١٣ Shaftesbury وهاتشيسون + ١٧٤٧ Hutcheson ومذهب الضمير عند بطلر + ١٧٥٢

(١) انظر E. Boutroux, Pascal, 1900

H. F. Stewart, The Holiness of Pascal, 1915

(٢) Traditional empiricism عند بيكون وهوبز ولوك وباركلي وهيوم في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، تميزاً لها عن التجريبية الحديثة modern التي بدت في القرن التاسع عشر عند بنتام وجيليس مل وچون ستورت مل من النفعيين وليسلي ستيفن وهربرت. سبنسر من النفعيين التطوريين ، والتفرقة بين هاتين التجريبيتين والتجريبية العلمية Scientific التي بدت في القرن العشرين عند الفلاسفة التحليليين من أمثال برتراند رسل وچورج مور والوصعيين المناطقية من أمثال آير وكارنوب - انظر في خصائص هذه الأنواع من التجريبية. كتابنا « مذهب المنفعة العامة » ص ٧٩ وما بعد ، وكتابنا « أسس الفلسفة » ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

Bishop Butler وإلى جانبهما نشأت الدعوة إلى إقامة الأخلاقية على أساس التعاطف أو التشارك الوجداني عند آدم سميث + ١٧٩٠ Adam Smith. بل ظهر في اسكتلنده مذهب حدسي دعت إليه مدرسة تزعّمها توماس ريد + ١٧٩٦ T. Reid .

وتمثل المدرسة الاسكتلندية الاتجاه الحدسي المتأخر الذي تأثر بمذاهب كلارك وولاستون وبطلر ومن إليهم ، وكان أكبر أعلام هذه المدرسة (إلى جانب توماس ريد) : رتشارد برايس + ١٧٩١ Price ودوجالد ستوارت + ١٨٢٨ Stewart وويويل + ١٨٦٦ Whwell ووليم هاملتون + ١٨٥٦ Hamilton وغيرهم ممن بشروا بالاتجاه الحدسي في وقت بلغ فيه الاتجاه التجريبي أوجّه ، وكانوا يسمون بفلاسفة الفهم المشترك كما قلنا من قبل ، لأنهم كانوا يقيمون الأخلاقية على مبادئ عامة مشتركة بين أفراد الجنس البشري كله لا يقيسها تعليلها . . . إلى آخر ما عرفنا في تفسير الاتجاه الحدسي الخالص .

ومن الممكن أن نلخص حركة البحث الخلقى عند فلاسفة الإنجليز إبان ذلك القرن فنقول — مع Raphael — إن هؤلاء : قد شغلهم التفكير في إيستمولوجية الحكم الخلقى ، أرادوا أن يعرفوا أساس الحكم الذي يوجب على الإنسان أن يأتى فعلاً أو يتجنب إتيانه ، هل يرتد مثل هذا الحكم إلى الحس (الوجدان) أم إلى العقل ؟ كان في مقدمة الذين انتصروا للحس : شافيسرى وهاتشيسون ودافيد هيوم وأدم سميث ، وفي طليعة الذين أيدوا العقل أساساً للحكم الخلقى صمويل كلارك + ١٧٢٩ Clarke وولاستون + ١٧٢٤ Wollaston ومن إليهما ، أما بطار فقد أثر أن يقف بعيداً عن هذه المعركة التي لم ترقه ، واكتفى بأن يشير في استخفاف إلى أن من المحتمل أن يكون كلا الفريقين المختصمين على حق^(١) !

(١) D.D. Raphael, The Moral Sense, p. 2 (وتوجد مختارات من هؤلاء فيهما)

مع استثناء هيوم وريد في Selby—Bigge's British Moralists مجزأيه .

وفي فرنسا أكد النزعة الحسية كوندريك + ١٧٨٠ Condillac وبشر
بالمادية دي لامترى + ١٧٥١ De Lamettrie ودولباخ + ١٧٨٩
D'Holbach وكابانيس + ١٨٠٨ Cabanis وغيرهم من غلاة الماديين ،
وإلى جانب هذه الفلسفة الطبيعية عرف هذا القرن في مجال الأخلاق تياراً
حسبياً تمثل في مذهب المنفعة الفردية الذي بشر به هلقسيوس + ١٧٧١
Helvetius ومذهب المنفعة الفردية الذي دعا إليه دولباخ ؛ وظهرت إلى
جانب هذا الدعوة إلى الضمير الكامن في باطن النفس وعواطفه الطبيعية
هند جان چاك روسو + ١٧٧٨ J. J. Rousseau .

أما في ألمانيا فقد ظهر عملاق الفكر في ذلك العصر « كانط » + ١٨٠٤
Kant فكانت فلسفته حداً فاصلاً بين عهد فات وعهد آت ، وسنقف في
الفصل الرابع من الباب السادس عند مذهبه الأخلاقي الحدسي العقلي في مبدأ
الواجب ونرى كيف كان امتداداً لفلسفته الميتافيزيقية .

هذه هي أهم التيارات التي شغلت تفكير هذا العصر ، يعيننا منها
ما عرف في مجال الأخلاق ، نقف عند المذاهب الحدسية الثلاثة : الحاسة
الحلقية والضمير والواجب ، مغفلين التيارات الأخلاقية التي عرفت في هذا
القرن ولم تكتب لها السيادة في فلسفة الأخلاق .

معاني الضمير في القرون الثامن عشر :

وقد اتجهت الفلسفة الحلقية في القرن الثامن عشر إلى إقرار الضمير
وتوكيده أساساً للأخلاقية ، وظهرت في الضمير ثلاث وجهات من النظر ،
تمثل في أولها حشداً من الغرائز وخليطاً من الانفعالات والعواطف ،
أو بعبارة أخرى زمرة من الوجدانات ، وهذا الضمير يقيم في قلب الإنسان
وليس في رأسه ، وهذا الخليط من المشاعر هو الذي يشعرون بالارتياح حين
تأتي خيراً ، وبالاستياء حين تقترف شراً ، وقد أيد هذه الوجهة من النظر
شافتسبري وهانشيسون ودافيد وهيوم ومل وليسلي ستيفن وچان چاك روسو

+ ١٧٧٨ وانتصر لها بعد ذلك وسترمارك Westermarch في كتابه « نشأة الأفكار الخلقية وتطورها » وماكدوجال McDougall في كتابه « علم النفس الاجتماعي » ومؤيدو هذه الوجهة من النظر على خلاف بيتن في تصور مدلول الضمير وتحديد طريقة نشأته ، ولما كنا معنيين في هذا المقام بالحديث عن وجهات النظر الحديثة في القرن الثامن عشر ، فسنقصر حديثنا على الضمير كما تصوره شافيتسبري وأكدده هاتشيسون في مذهبهما المعروف بمذهب الحاسة الخلقية .

وثاني الوجهتين من النظر تصور الضمير ملكة عقلية مستقلة عن غيرها من ملكات الإنسان ، وهي عند أصحابها ذات قداسة خاصة في نوعها وطبيعتها وتميزها من غيرها من الملكات ، ولهذه الملكة العقلية الخالصة سلطة مطلقة ترتفع فوق كل جدل ، وهي تصدر أحكامها على الإنسان وأفعاله بريئة عن احتمال الخطأ ، بعيدة عن إمكان الشبه ، فترى أن بعض الأفعال في ذاته حق وعدل وخير ، وبعضها الآخر في ذاته باطل وظلم وشر ، فهي ملكة آمرة مزودة بسلطة مطلقة كاملة بريئة عن الهوى تمكنها من إصدار الأحكام التزيهية ، وكان أكبر مؤيدي هذه الوجهة من النظر « بطلر » (١) .

وثالث وجهات النظر تصور الضمير في صورة العقل العملي الذي يصدر أحكامه على الأفعال الإنسانية ، وهذه الأحكام لا تنشأ عن مقارنة أفعال الإنسان بعضها ببعض الآخر ، بل بمقارنة فعل أو مجموعة أفعال بمبدأ عام يكشفه الضمير ، وأصحاب هذه الوجهة من النظر يقولون بوجود مبادئ أخلاقية فطرية في طبائع البشر ، تتصف بأنها أزلية ثابتة لا تقبل التغير عامة ضرورية واضحة بذاتها لا تخضع لجدل ولا تقبل برهاناً ،

(١) يزوي هانين الوجهتين من النظر G.A. Johnston في كتابه An Introduction

to Ethics, p. 109—11

وهي تدرك حدسياً عن طريق الضمير الذي لا يخطئ فيما يصدر من أحكام ،
والذي يكشف عن الحقيقة العامة والقصوى ، والرأى عندهم أن هذا
الضمير لا يجيء كسبا ، فكما أننا لا نعلم العين كيف تبصر ، ولا الأذن
كيف تسمع ، فإننا لا نعلم العقل العملي كيف يدرك الحق الواضح بذاته ،
والضمير الذي يستهدف خطأ لا وجود له . . . هذه وجهة من النظر كان
أكبر مؤيديها كانط^(١) .

ويتميز الضمير - بالمعنى الحدسي السالف الذكر - بأنه (أ) يتوصل
إلى أحكامه بنور فطري مباشر دون الاستعانة بتأمل عقلي أو خبرة حسية
(ب) وأنه لا يستمد من غيره ، ومن ثم لا يتيسر تحليله إلى عناصر أبسط
منه باعتباره حقيقة قصوى في طبيعة الإنسان ، ومن هنا كانت أحكامه
فوق كل اعتبار (ح) وأنه عام في البشر جميعاً مع اختلاف طبقاتهم وتباين
نزعاتهم ، وإن بدا أنضج في بعض الناس منه في بعضهم الآخر^(٢) ؛
ولكن قولنا إن معرفة الخير والشر تجيء عن طريق الضمير شبيه بقولنا
إن الإنسان يتحرك عن طريق آلة ركبت فيه لتعينه على الحركة ، فالمهم
في بحث الضمير الوقوف على وظيفته .

على أن القول بأن الضمير لا يخضع للتحليل والتفسير يبرر القول بأننا
نفتقر معه إلى ضمير آخر يقوم وراء الضمير ويميز لنا بين أحكام الضمير
التي تتميز بالثبات والدوام ، وأحكامه التي تستهدف للتغير ولا تكون خليقة
بثقة الناس ، هكذا تحتاج - مع وجود الضمير الذي كان في نظر أهله قوة
عمياء تضع مبادئها لهدايتنا - تحتاج إلى قوة تقوم وراء قانون القلب الأعشى ،

(١) أشار إلى هذه الوجهة من النظر مع وجهة نظر أصحاب الحاشية M. C. Sen

في كتابه The Elements of Moral Philosophy, p. 161, 146-47

(2) Muirhead, op. cit., p. 74

وتيسر لنا إصدار الأحكام وتفسيرها ، تلك القوة هي العقل ، وهذا هو الذى نادى به كانط (١) .

اتجاهات القرن التاسع عشر والعشرين :

أما فى القرن التاسع عشر فقد بدت معالم التفكير الأخلاقى على نحو مغاير لذلك ، إذ أقام كانط القيم الروحية المعنوية على العقل ، ورد لها سلطانها بعد أن زعزعتها موجات الشك والنقد عند سابقه ومعاصريه من فلاسفة القرن الثامن عشر ، فنشأت عن فلسفته منذ أواخر القرن الثامن عشر ، فلسفات خصبة متنوعة متباينة ، التقى الكثير منها عند النزعة المثالية العقلية ، وسرت هذه النزعة منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى إنجلترا خاصة وفرنسا وسائر دول أوروبا بوجه عام .

وإلى جانب هذا التيار استمرت النزعة التجريبية فى إنجلترا قائمة ، بل ازدادت شدة على يد « بنتام » + ١٨٣٢ و « جيمس مل » + ١٨٣٦ فى الوقت الذى كانت المثالية الألمانية قد عبرت إلى إنجلترا ووجدت أنصارها من أمثال كولريدج + ١٨٣٤ ومن هنا نبت التعارض بين هذين الاتجاهين ، ثم بلغ أوجه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حين انتصر للنزعة التجريبية أكبر أعلام المذهب النفى « جون ستورت مل » + ١٨٧٣ ثم أنصار نظرية التطور فى الأخلاق من أمثال هربرت سبنسر + ١٩٠٣ و ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ فى الوقت الذى تمت فيه المثالية الألمانية التى هاجرت إلى إنجلترا وجعلت جامعة أكسفورد حصنها المنيع ، فتصدى لتأييدها « سترلينج » + ١٩٠٩ (٢) وتوماس هل جرين + ١٨٨٢ وادورد كيرد + ١٩٠٨ وبرادلى + ١٩٢٤ ومن إليهم ، ومن هنا كان طبيعيا أن يشتد التصادم

(1) Cf. Mackenzie, op. cit, p. 187

(٢) لم يشغل وظيفة علمية طوال حياته ، وإن كان قد تقدم مرتين - على غير جدوى - لشغل كرسي الأستاذية فى جلاسجو وأدنبره ! والباقون كانوا أسانلة فى أكسفورد .

في إنجلترا بين هاتين النزعتين إبان القرن التاسع عشر ، ويمتد حتى يشغل
قرننا الحاضر .

أما فرنسا فإن فلسفتها التي كانت قد افتقدت الأصالة في القرن الثامن
عشر ، قد بدأت تنمو وتتجدد بعد الدمار الذي ألحقته ثورتها بالقيم
الأدبية والاجتماعية بوجه خاص ، فنشأت فيها نزعة روحية يزعمها
« مين دي بران + ١٨٢٤ Maine de Biran ونزعة واقعية وضعية بشر
ها « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ وتقيدنا بالجانب الأخلاقي من الفلسفة
يقتضينا أن نهتم بالنزعة الثاية وأن نتبعها عند أتباعها في القرن العشرين ،
وأن نغفل النزعة الروحية لأنها لم تثمر - في القرن التاسع عشر والعشرين -
مذهباً أخلاقياً يستحق أن نقف عنده - مع استثناء « جويو » + ١٨٨٨
وهنري برجسون + ١٩٤١ .

أما ما عرف من اتجاهات أخلاقية في سائر دول أوروبا وأمريكا فهو
مجرد نزعات أخلاقية لم تنهأ لها الأصالة ، أو لم تستو مذهب مستقلة بذاتها
بحيث توجب أن نقف عندها وأن نوّرخ لها في هذا الكتاب .

وفي القرن العشرين حركات فكرية تحتل مكان الصدارة من أذهان
الكثيرين من المتعلمين ، وقد اتصلت هذه الحركات بالأخلاق عن قرب
أو بُعد ، كالماركسية Marxism والفلسفة العملية البرجماتية Pragmatism
والوجودية Existentialism وغيرها مما تناولنا الكثير منه بالدراسة .

هذه هي أهم تيارات الفكر الأخلاقي في عصورنا الحديثة ، يمكن
إجمالها - تيسيراً للفهم - في تيارين واضحين المعالم ، هما تيار الواقعيين
وتيار المثاليين ، فلنمهد لدراستهما ببيان النزاع الذي ثار بينهما :

الفصل الثاني

النزاع بين الواقعيين والمثاليين

النزاع بين الواقعيين والمثاليين في المجال الإستمولوجي - امتداد النزاع إلى المجال الأخلاقي - مظاهر النزاع بين الحدسيين والتجريبيين في القرن ١٧ و ١٨ - تجدد النزاع واشتداده في القرن ١٩ و ٢٠ - الثورة على الأخلاق التقليدية .

يلاحظ المتتبع لكتب المحدثين والمعاصرين في فلسفة الأخلاق ، أنها تكثر من الحديث أو الإشارة إلى النزاع الذي يقوم بين المثاليين من الحدسيين والعقليين من ناحية ، والواقعيين من الحدسيين والتجريبيين من ناحية أخرى ، وفي تأريخنا للمذاهب التفكير الأخلاقي الحديث كثرت الإشارة إلى هذه المذاهب وتعددت في مواضع متناثرة من فصول الأبواب التالية ، وبدا لنا أن القارئ إذا لم يكن ملماً بمجمل هذه التيارات ، تعذر عليه الوقوف على مضمون إشاراتنا إلى هذه المذاهب ، ومن أجل هذا آثرنا أن نعقد في مستهل تأريخنا للمذاهب العصور الحديثة فصلاً نجعل فيه مضمون هذه التيارات .

النزاع بين الواقعيين والمثاليين في المجال الإستمولوجي :

قلنا إن مذاهب الأخلاق امتداد طبيعي للمذاهب أصحابها في المعرفة أو الوجود ، وهذا يقتضينا أن نبدأ بشرح مدلول المذاهب السالفة في مجالها الإستمولوجي أولاً ، وقد قام النزاع في مجال المعرفة بين المثاليين من أصحاب المذهب العقلي (والحدسي) والواقعيين من أصحاب المذهب التجريبي (والحسي) وكان مرد النزاع إلى اختلاف الرأي بين الفريقين بضدد مصدر المعرفة الصادقة (أو اليقينية) .

فأصحاب المذهب العقلي Rationalism يرون أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً ، وهو مصدر كل معرفة يقينية تتميز في المذهب العقلي الدجماطيقى بالضرورة والصدق المطلق ، فأحكامها صادقة دواما وبصورة محتومة تتخطى الزمان والمكان ، والظروف والأحوال ، ففي العقل مبادئ فطرية لم تكتسب من خبرة حسية ولا تأمل عقلي ، كبداً عدم التناقض الذي يقول إن الشيء لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود في آن واحد ، وكالبديهية الرياضية التي تقول إن المساويين لثالث متساويات ، مثل هذه المبادئ العقلية موضوعية ثابتة غير متغيرة ، فطرية غير مكتسبة ، وهي حقائق واضحة بذاتها Self-evident تدرك بالحدس دفعة واحدة دون مقدمات تسلم إليها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة في كل زمان ومكان .

والحدس عند العقليين - من أمثال ديكارت - مرحلة أولى تلها مرحلة الاستنباط العقلي ، وبه يستخلص الإنسان من شيء يعرفه بالحدس معرفة يقينية نتأجه التي تلزم بالضرورة عنه ، ولكن بين الفلاسفة من غلا في أهمية الحدس وأغفل الاستنباط العقلي ومن ثم جاهر برد المعرفة إلى الحدس مستقلا عن كل تفكير استدلالى أو تجريب حسى ، وأولئك هم أصحاب المذهب الحدسى الخُلص ؛ والحدسيون على اتفاق في أن التجربة تزود الإنسان بمعرفة ظنية لا ترقى إلى معرفة العلم اليقيني .

ولكن اتجاه العقليين الحدسيين - أو الحدسيين الخُلص - لم يصادف قبولا عند أصحاب المذهب الحسى Sensualism or Sensationalism والمذهب التجريبي Empiricism فرفضوا القول بوجود أفكار فطرية يولد الإنسان مزودا بها ولا يتوصل إليها عن طريق التجربة ، وأنكروا وجود المبادئ العقلية البديهية السالفة الذكر ، كما رفضوا هذا الحدس الذى قيل إنه نور فطرى يدرك الحقائق والأفكار البسيطة دفعة واحدة من غير مقدمات ، ورد الحسيون المعرفة في كل صورها إلى الحس وحده وأنكروا

وجود شيء وراءه ، ورأى التجريبيون أن التجربة هي المقياس الوحيد الذى يمكن استخدامه للفرقة بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ ، ومن ثم رفضوا مع الحسنيين كل معرفة أولية قبلية *a-priori* وقالوا : لا شيء فى العقل إلا وقد مر بالحس أولاً (١) .

استمرار النزاع إلى المجال الأعمق :

وعن هذه التيارات صدرت مذاهب الأخلاق ، وإن اتخذ النزاع أروع صورته بين المثاليين من الحدسيين والواقعيين من التجريبيين من فلاسفة الأخلاق ، وإذا كان المذهب العقلى فى المعرفة يطلق فى صورته الديمقراطية على إرجاع المعرفة إلى الحدس والاستنباط العقلى معاً ، فإن المذهب الحدسى فى الأخلاق يقال على معنيين ، يراد به فى معناه الضيق الاتجاه الذى يرد أحكامنا الخلقية إلى الضمير باعتباره ملكة لا تقبل تفسيراً ، وعن طريقه توضع قوانين الأخلاق ، وبهذا المعنى يستبعد من الحدسيين كانط Kant وأسلافه من أمثال كلارك Clarke وولاستون Wollaston لأن كانط قد أقر الحكم الخلقى على أساس من العقل العملى :

ولكن المذهب فى معناه الواسع يشمل جميع الفلاسفة الذين يلتقون عند اعتبار الضمير ساطة عقلية يتيسر فهم أوامرها بالنظر العقلى ، والقول بوجود قوانين ضرورية واضحة بذاتها تتسق مع طبيعة الإنسان العاقلة ، ومن ثم لا تجعل الخير وسيلة إلى تحقيق غاية تقوم بخارجه (٢) .

فالمذهب الحدسى أصلاً يقر الإدراك المباشر الذى لا يفتقر إلى استدلال منطقي ولا تفكير نظري ، ولا تجريب حسى ، ولكن معناه يتسع عند البعض حتى يسمى بالمذهب الحدسى العقلى *Conceptual or intellectual intuitionism*

(١) انظر فى تفصيل هذا كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٣٤٦ وما بعدها .

(2) Machenzie, op. cit., p. 183-4.

على نحو ما أشرنا منذ حين ، بل قد يتسع المذهب عند البعض حتى يشمل الإدراك الحسى المباشر الذى لا يكون عن طريق وسيط كما يدرك الإنسان رقعة من الألوان ، ويسمى بالمذهب الحدسى الحسى *Sense or perceptive intuitionism* — وإن كان العلم من الناحية السيكلو اوچية لا يتم إلا بالإدراك الحسى — والقائلون بهذا يستبعدون من هذا الإدراك المباشر كل العناصر العقلية — ومن هؤلاء أصحاب مذهب الحاسة الخلقية الذى سنعرض له بعد — وفى كل هذه الحالات لا يجوز النظر إلى كل رأى يستند إلى الدليل العقلى على أنه وليد الحدس ، ومن هنا كان الفرق بين الحدس والإلهام ^(١) inspiration .

ولما كان المذهب الحدسى يستند إلى القول بوجود أفكار فطرية موروثة يعتبرها قبلية أى سابقة على التجربة ، فقد سمي بمذهب الفطرة أو المعانى الفطرية *apriorism or nativism* وأريد به فى الأخلاق الاتجاه الذى يرد قوانين الأخلاق وأحكام الضمير إلى المعرفة الأولية السابقة على التجربة ، ومن ثم قام النزاع بينه وبين المذهب التجريبي *Empiricism* بشأن الضمير الذى يصدر أحكامه على الأفعال الإنسانية ، فاعتبره أصحاب الفطرة قوة فطرية موروثة لا تدرك إلا عن طريق الحدس ، بينما أرجع أصحاب المذهب التجريبي نشأته إلى التجربة أو إلى التطور التدريجى فما قال التطوريون من هؤلاء التجريبيين ^(٢) ، وإذا كان الحدسيون قد أنكروا التجربة أصلاً للضمير وجعلوا القانون الخلقى أولياً واضحاً بذاته مستقلاً عن نتائج الأفعال وآثارها ، فإن النفعيين قد رفضوا القول بوجود قاعدة للسلوك يمكن أن تكون مطلقة أو قبلية بدسئية ، وجعلوا محك الأخلاقية الوحيد.

(١) قارن مادة *Intuition* فى قاموس *Baldwin's Dictionary of Philosophy*

وكذلك : *Encyclopedia of Religion and Ethics*

(٢) *Külpe, op. cit., p. 72, 111, & 209 & Perry, Approach to Philosophy, p. 196 & Jerusalem, Intr. to Philosophy, p. 258.*

نتائج الأفعال الإنسانية وآثارها ، فما حقق منها نفعاً أو عاق ضرراً كان خيراً ، وما أنزل منها ضرراً أو حال دون نفع كان شراً (١) . وحسبنا هذا التمهيد الموجز بيانا لامتداد النزاع الاستمولوجي إلى نطاق التفكير الأخلاقي .

مظاهر النزاع في القرنين ١٧ و ١٨ :

كان البحث في الواجب أو المنفعة (اللذة) قاعدة للحياة الخلقية مثار جدل بين مفكري الأخلاق من قديم الزمان ولكن الخلاف قد بدا واضحا منذ مطالع العصور الحديثة بين مدرستين من مدارس التفكير الأخلاقي عند مفكري الإنجليز ، هما مدرسة الحدسيين وتسمى أحيانا بالمدرسة العاطفية Sentimental ومدرسة الاستقرائية inductive (أو التجريبيين) أو مدرسة النفعيين utilitarian ومرد الخلاف بينهما إلى أن الحدسيين يردون الخيرية والشربة إلى طبيعة الأفعال ، ويرجعون إدراكها إلى قوة مفروسة في فطر البشر ويرون أن الخير يقترن بالزام يوجب اتباعه ، والشر يصحبه إلزام يقضى بتجنبه ، وبذلك فصلوا بين خيرية الأفعال ونتائجها ، وأقاموا الأخلاقية مستقلة عن جزاءاتها ، وقطعوا صلتها بالنفع والضرر . . . إلى آخر ما أجهلناه فيما سلف ؛ أما التجريبيون أو النفعيون فقد أنكروا وجود قوة فطرية في نفوس البشر ، وردوا نشأة الخير والشر إلى التجربة التي وقفت الناس على نوع السلوك الذي يحقق منافعهم أو يؤكد سعادتهم ، ونوع السلوك الذي يوقع بهم الضرر أو يجلب لهم الشقاء ، وبذلك عاقوا الأخلاقية على جزاءاتها ، وربطوا بينها وبين نتائج الأفعال دون بواعثها .

وعلى رأس المدرسة الاستقرائية النفعية في القرن السابع عشر كان توماس هوبز فيلسوف الأنانية ، استخف بالفضيلة الزهية المجردة عن الهوى ، ورد الأخلاقية إلى حب الذات ، وجاهر بأن الغيرية أنانية

(١) Welton, Groundwork of Ethics, p. 110-11

مقنعة . . . على نحو ما سنعرف بالتفصيل عند عرض مذهبه ، وسار في تياره الأناني ماندفي + ١٧٣٣ الذي هاجم الأخلاقية في ظل الأنانية ، وتابعه في رفض فطرية المبادئ الخلقية « جون لوك » الذي أكد نسبية القيم واختلاف الأحكام الخلقية باختلاف الزمان والمكان .

وعرف هذا القرن نفسه مذاهب حدسية نشأت رجماً للاتجاه الاستقرائي النفعي عند هوبز ، وبلدت عند أفلاطوني كبرجج الذين تأثروا بفلسفة ديكرات الحدسية وردوا الحرية والشرية إلى طبائع الأفعال دون نتائجها النافعة أو آثارها الضارة ، وأرجعوا الأخلاقية إلى الإدراك الحدسي المباشر ، وشاركهم في الكثير من وجوه هذا التيار الحدسي مفكرو القرن الثامن عشر ، من صمويل كلارك إلى أتباع الحاسة الخلقية من أمثال^[١] هاتشيسون ودعاة الضمير الذين تزعمهم بطلر ، ونضيف أنصار الواجب كما تمثل خارج إنجلترا عند كانط^(١) .

تجدد النزاع واستدراجه في القرنين ١٩ و ٢٠ :

فإذا أقبل القرن التاسع عشر انتقلت المثالية الألمانية إلى إنجلترا وأخذت تغزو تفكير أهلها ، وتنحدي التجريبية النفعية التي شغلت القرن التاسع عشر واستغرقت تفكير الكثيرين من دعاة الحدس أنفسهم ، وعندئذ تبلور النزاع بين الحدسيين والتجريبيين من الأخلاقيين ، وحمى وطيسه وتحدد مجاله حين اشترك الفريقان في البحث في موضوعين : أصل المفاهيم الخلقية والمثل العليا في الأخلاق ، ونشأة المقاييس التي تقاس بها خيرية الأفعال وشريتها ، حقيقة إن هذين الموضوعين كانا مثار الاهتمام عند مدارس الأخلاقيين منذ زمن طويل ، ويكاد مفكرو الإنجليز خاصة أن يشغلوا أنفسهم منذ القرن السابع عشر بالمناقشات التي تلقوها عن أسلافهم في هذا الصدد ، ولكن

(1) Cf. Collins, Butler, ch. II, p. 31 ff.

عاشتداد الجدل بشأنهما إبان القرن التاسع عشر قد أدى إلى تبلور معالم المدرستين السالفتين .

ويتلخص موقف المدرستين من المشكلتين السالفتين على هذا النحو :

أخذ النفعيون من الواقعيين يتبعون المعاني والمثل الخلقية إلى التجربة مصدراً لها ، وقصدوا بالتجربة الإدراكات الحسية ووجدانات اللذة والألم التي تصحب هذه الإدراكات أو تنشأ عنها ، فذهبوا إلى أن حقائق الشعور الأخلاقية التي تتمثل في معرفة الخير والشر وإدراك الواجب والشعور بالتبعة وتأنيب الضمير ونحوه ، تنحدر نشأة هذه الحقائق إلى التجربة مصدراً لها .

أما عن موضوع المقياس أو المستوى أو المعيار Criterion or Standard الذي يستخدم للتمييز بين الخير والشر فيرتد عندهم إلى ما ينشأ عن أفعال الإنسان من وجدانات اللذة والألم ، فالفعل خير متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق نفعاً (أو لذة أو سعادة وكلها عند النفعيين تحمل معنى واحداً) وهو شر متى أدى إلى ضرر أو ألم أو تعاسة ، وهكذا ارتدت مدرسة النفعيين من التجريبيين إلى التجربة الحسية مصدراً لمثلنا العليا وأصلاً لمقاييسنا الأخلاقية ، وقد أدى موقفهم من نشأة المثل الأخلاقية إلى تسميتهم بمدرسة التجريبيين Emperical School كما أدى موقفهم من المقاييس الأخلاقية إلى تسميتهم بمدرسة النفعيين .

على أن موقف النفعيين من المشكلتين السالفتين قد عارضته مدرسة من المثاليين الحدسيين الأخلاقيين ، إذ ذهبت إلى أن الشعور الخلقى عند الإنسان لا يمكن حده بالتجربة التي ألح في الحديث عنها النفعيون ، فالمعاني والمثل الأخلاقية عندهم روحية في أصلها ، وإن كان في الإمكان استدعاؤها إلى

الشعور بتجربة الوقائع التي تطبق عليها ، إننا ندرك المعاني الأخلاقية بروية مباشرة direct vision أى بحس مباشر وليس بعمالية استقراء للوقائع الجزئية كما زعم النفعيون .

فأما المستوى الأخلاقي فهو عندهم مستقل عما يترتب على الفعل الخلقى من سعادة أو تعاسة ، بل ذهبوا إلى أبعد من هذا فقالوا إن المعاني الأخلاقية صادقة صدقاً مطلقاً مستقلاً عن وجدانات اللذة والألم .

كاد الجدل فى هاتين المشكلتين أن يشغل مفكرى الأخلاق (من الإنجليز خاصة) إبان القرن الماضى ، وقد انتهى بهما الجدل إلى البحث فى مكان الإنسان من الكون وطبيعته البشرية من حيث علاقتها بالدور الذى ينبغى أن يقوم به فى دنياه ، بالإضافة إلى أن هذا الجدل قد أثار التفكير فى صلة الإنسان بالطبيعة ، أهو ابنها ووليد أحداثها أم أن له ماهية روحية تخضع للطبيعة نفسها لتأثيرها ؟

الثورة على الأفكار التقليدية :

إن الخلاف بين المثاليين والواقعيين لا يعدو تفسير المبدأ الأخلاقى وتحليله ، ووراء الخلاف يلتقى الأخلاقيون جميعاً عند احترام المبدأ الأخلاقى وتقديره ، ومن أجل هذا اتفقت المدرستان المتعارضتان — مدرسة التجريبيين ومدرسة الحدسيين — على احتضان الأخلاق التقليدية ، فتبنّت كلتاها التيسم المعروفة من صدق وعدل وعفة وإحسان وغير هذا مما تلقوه من تراث السابقين ، وكان الحدسيون أشد من النفعيين حماسة فى الدفاع عن هذه الأخلاق التى تسير طبيعة الإنسان الروحية ، وكان خصومهم من النفعيين حريصين على إذعانهم المطلق لهذه الأخلاق ، يشهد بهذا موقف « مل » Mill من قاعدة المسيح التى أوصى فيها بأن تفعل ما تحب أن يفعله غيرك ، وتحب جارك كما تحب نفسك ، وقد ربط مل بين هذه القاعدة والأخلاق النفعية التى

بشر بها . بل جاهر بأن القانون الأخلاقي الذي تلقيناه حق إلهي لا محالة ، مع شعوره الملحوظ بنقص القانون الأخلاقي المعروف في عصره ، وضيقه بالقيم الأخلاقية الشائعة في ذلك الوقت ، وتطلعه إلى تعديلها وإزالة النقص الذي يشينها ، ولكنه لم يقصد قط إلى إعادة النظر في تقييم الفضائل والردائل والتمرد على قدسية القيم المألوفة ، بل كان يرى مع غيره من أتباع المدرستين النفعية والحدسية أننا محتاجون إلى إدخال تعديلات على تطبيقات القانون الأخلاقي الكلي على الحالات الجزئية ، ويوضح موقفه بالحديث عن الصدق ، إنه يسلم بأنه مبدأ أخلاقي أسمى ، ولكنه يقترح إباحة الاستثناء من هذا المبدأ الكلي وفقاً للظروف التي توجب ذلك ، ويحدد مجال هذا الاستثناء ومبرراته مخافة أن يعصف الاستثناء بالقانون الكلي ، فيرتد بالاستثناء إلى مبدأ المنفعة الذي كان عنده محك خيرية الأفعال وشريرتها ، ففي ضوء هذا المبدأ قد يباح الكذب أحياناً ، بشرط ألا يؤثر ذلك على قدسية المبدأ في تصور الناس ، (فإذا استفسر المريض المشرف على الموت عن حاله جاز لطيبه أن يطمئنه وهو يعلم أن حال المريض يكذبه ، ليس في هذا النوع من الكذب إضرار بمصلحة أحد ، ولا إساءة لقدسية مبدأ الصدق في عقول الناس على نحو ما تصور كانط وأشياعه) .

وهكذا نلاحظ أن مل قد استغل مبدأ المنفعة في توكيد مبادئ الأخلاق وقيمها المألوفة ، ومن ثم بقيت العفة والعدل والإحسان ونحوه موضع تقدير وتقديس باعتبارها - في نظر مل - نتائج نشأت عن خبرات الجنس البشري وثبتت بالاستقراء نفعها للإنسان ، وبهذا نقول إن الخلاف بين النفعيين والحدسيين في تصور المثل العليا وفهم المقاييس الأخلاقية لم يمنع من اتفاق المعسكرين على تقديس القيم التقليدية في الأخلاق ، ولم يحاول أحد منهم أن يحدث تغييراً أساسياً في فحوى الأخلاقية كما تصورها الرأي العام ، ولهذا كانت المناقشات التي دارت بينهما مطبوعة بطابع أكاديمي يكاد لا يؤثر على

سلوك الإنسان العملى ، على غير ما نرى فى الجدل الذى يقوم بين الإخلاقيين فى عصرنا الحاضر ، إذ تجاوز الجدل الأخلاقى - عند البعض - نطاقه الأكاديمى الصرف وتخطى البحث فى أصل القيم ومقاييسها الأقصى إلى البحث فى القانون الأخلاقى التقليدى ، وإعادة النظر فى مقاييس الخير والشرية ، وقد سبقت إلى غزو هذا الميدان أواخر القرن الماضى مدرسة جريئة من مفكرى الأخلاق أثارت باتجاهها الجدل انتباه المفكرين ؛ كان أكبر أتباعها وأجرأهم جميعاً فردريك نيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche الذى سبهم بنصيب ملحوظ فى توجيه الفكر الأوروبى الحديث (١) .

هذا الاتجاه الجديد ليس أكاديمياً صرفاً بحيث يقتصر تأثيره على المتفلسفة من أتباعه ، بل خضع لتأثيره الرجل العادى فى سلوكه العملى ومشاكله ، وقد أقر الاتجاه نسبية الخير والشر واتصل بنظرية علمية فى التقدم هى نظرية التطور ، وقد جاهر نيتشه بضرورة إعادة النظر فى القانون الأخلاقى ، وانتهى فعلاً إلى قلب صورته فى أذهان الناس ، فقال إن القيم التى تعارف عليها الناس من قديم الزمان تمثل أخلاق العبيد ، وأما ما سماه الناس بالبرذائل فيمثل أخلاق اليفوة من السادة والنبلاء ... وعندئذ استقرت الأخلاقية على الأنانية وتوكيد الذات على النحو الذى سنراه فى الفصل الذى سنعقده على نظرية التطور فى الأخلاق .

واستمر النزاع قائماً بين المدرستين حتى إذا أقبل القرن العشرون سيطرت المثالية المحدثه على التفكير الإنجليزى حتى أزاحت النزعة التجريبية وأخفقت صوتهما ، وهذا ما سنراه واضحاً فى فصول الباب الأخير .

حسبنا هذا بياناً للنزاع الذى فصل بين الحدسيين والتجريبيين فى الفلسفة الإنجليزية بوجه خاص ، وقد توخينا أن نسجله فى مستهل حديثنا عن تاريخ

المذاهب الخلاقية في العصور الحديثة ، عسى أن يلتقى على هذه المذاهب ضوءاً
يساعد على فهمها .

في مصادر الفصل :

إلى جانب ما ورد في هوامش الفصل وما ذكر من المصادر العامة في
آخر الكتاب يمكن الرجوع إلى مصادر الخدس الأولى التالية :

عن مذهب الخدس القديم :

Shaftesbury, Characteristics

Bishop Butler, Sermons, 1726.

Dissertation on Virtue, 1729.

(both in Auther's Analogy & Sermons).

F. Hutcheson, System of moral philosophy, 1755.

T. Fowler, Shaftesbury & Hutcheson, 1883.

عن مذهب الخدس المتقدم :

J. Mc. Cosh, The intuitions of mind, 1896.

R. Price, Review of the principal & difficulties in morals, 1787.

Th. Reid, Outlines of moral philosophy, 1793.

D. Stewart, Outlines of moral philosophy 1793.

W. Whewell, Elements of morality, 1848.

H. Calderwood, Hand book of moral philosophy 1872.

J. Martineau, Types of ethical theory 2vols. 1885.

N. Porter, The Elements of moral Science 1885.

Luther J. Binkley, Contemporary ethical theories (١ ف)

أما عن مصادر مذاهب التجريبيين من الذين ونفعين فليرجع القارئ إلى مصادر كتابنا
مذهب المنفعة العامة (آخر الفصل الثاني من الباب الخامس) .

الباب الخامس

اتجاه الواقعيين في فلسفة الأخلاق

عرضنا في الباب السالف بفصليه أهم تيارات التفكير الأخلاقي ومظاهر النزاع بين بعضها والبعض الآخر ، ونريد أن نقف في هذا الباب عند مدارس الاتجاه الواقعي في فلسفة الأخلاق ، وينصب الباب في ستة فصول ، نتناول في أولها مذهب المنفعة الفردية عند رواده الأول ، ونتبع في ثانيهما تطوره من مذهب فردي إلى مذهب في المنفعة العامة إبان القرن التاسع عشر يوجيه خاص ، ونعقب في الفصل الثالث بالحديث عن تطوره عند مدرسة التطورين من النفعيين ، ثم نتوك هذه التجريبية البريطانية إلى الحديث في الفصل الرابع عن موقف للوضعية الفرنسية الاجتماعية من المشكلة الأخلاقية ، ثم نعقب في فصل خامس عن الأخلاق في الفلسفة العملية (البرجماتية) في أمريكا ، ونختتم للباب بفصل سادس نعرض فيه لدراسة القيم الأخلاقية في التفكير الاشتراكي — كما يبدو في الماركسية من ناحية وفي تطبيقات اشتراكيتنا العربية من ناحية أخرى .

فإذا فرغنا من تأريخ الاتجاه للواقعي على هذا النحو ، عقبنا في الباب التالي بدراسة الاتجاه المثالي كما يتمثل في مدارس الحدسيين والعقليين منهم .

الفصل الأول

مذهب المنفعة الفردية

عند توماس هوبز وأشياعه

ونشأة المدرسة الواقعية في القرن السابع عشر

تمهيد - مذهب هوبز في الأخلاق - تعقيب - النزعة التجريبية في الأخلاق بعد هوبز .

تمهيد :

شهد القرن السابع عشر ميلاد مذهب سياسى كان النبع الذى صدرت عنه اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة في مرحلتها الأولى ، ذلك هو مذهب توماس هوبز + 1679 Th. Hobbes وقد وضع مذهبه ليفلسف به أحوال بلاده ، ويدافع به عن وضع ترتب على ثورة أهلية أطاحت بالملك وسلطانه ، فغتصدي معاصروه وخلفاؤه من مفكرى الأخلاق خلال جيلين لمناقشته [أوبيان تهافته ، وكانت هذه للردود أساس الفلسفة الخلقية الحديثة عند الإنجليز بوجه خاص ، وكان مذهب هوبز بدء المدرسة الاستقرائية التجريبية من ناحية ، ومصدر النزاع الذى ثار بينها وبين مدرسة الحدسيين من ناحية أخرى ، ومن هنا جاءت قيمته .

وكتاب الإنجليز يعدون فرنسيس بيكون + 1626 E. Bacon حلقة اتصال بين الفكر الوسيط والفكر الحديث ، ولكن بيكون قد استنفذ جهوده في وضع أسس المنهج التجريبي الحديث ؛ ولم ينشئ مذهبا أخلاقيا مستقلا ، وإن كان قد قدم لنا في كتابه تقدم المعرفة Advancement of Learning موجزا في الفلسفة الخلقية ضمنه الكثير من وجوه النقد النزيه ، مقرونة بأفكار لها

قيمتها في مجال الأخلاق ، وقنع بعد هذا بأن يقترح دراسة الفلسفة الخلقية دراسة مستقلة ، ومن أجل هذا لم يؤثر موجزه السالف الذكر في مجرى التفكير الأخلاقي الذي بدأ عند المحدثين من الإنجليز مستقلاً من اللاهوت والوحي الإلهي معا ، وقد تمثل في الاتجاه الحديث في مذهب توماس هوبز ومن تصدوا لتفنيده .

وتأثر هوبز بما كان يقال عن « قوانين الطبيعة » في عصره ، قيل إن الناس قد توصلوا بطبيعتهم ومن غير استرشاد بوحى إلهي أو غيره — إلى قوانين تحرم تبادل الضرر ، وتمنح الآباء سلطة على أبنائهم ، وتلزم الزوجات بالوفاء لأزواجهن ، وتوجب على كل فرد أن يتقيد بالعهود ويحترم المواثيق بغير ضغط أو إكراه . . . وجاء « جروتوس » + ١٦٤٥ : Grotius واضع أساس القانون الدولي فاستخدم القوانين الطبيعية في تقرير الحقوق والواجبات الدولية ، وشرح في كتاب يمثل روح عصره عن « قانون الحرب والسلم » مبادئ القانون الطبيعي التي يمكن تطبيقها على العلاقات الدولية ، وأثار كتابه مشكلات بدت في هذه الأسئلة :

ما السبب الأقصى الذي يدعو الإنسان إلى هذه القوانين ؟ وفيم تتفق هذه القوانين مع طبيعة الإنسان العقلية والاجتماعية ؟ وإلى أى حد وبأى معنى تعتبر طبيعة الإنسان اجتماعية ؟ وتصدى للرد على هذه الأسئلة توماس هوبز ، وجاء رده نقطة بدء صيرورت عنها الفلسفة الخلقية عند المحدثين من الإنجليز .

مذهب هوبز في الأخلاق :

اعتنق هوبز النزعة المادية ففسر العالم وأحداثه بالمادة وحدها ، واستبعد الروح ولواحقها وأنكر وجود النفس مستقلة عن الجسم ، ورد العواطف والوجدانات إلى اللذة والألم ، وأرجع هذين إلى الدورة الدموية ، وبهذا رد سلوك الإنسان إلى تحركات في جسمه تنشأ عن مؤثرات

خارجية ، وصرح بأن الشهوة أو الرغبة ترمى دائماً إلى تحقيق لذة أو تفادى ألم ، وجاهر بأن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلى حب الذات ، ولهذا ذهب في نظريته في السيكلولوجيا الأخلاقية إلى أن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته ، أو إلى هذا التماهى في حفظ الحياة تماماً يشعر به وكأنه لذة ، ولم يقنع برد سلوك الإنسان إلى اللذة والألم بل أرجعها إلى التماس الأمن وحب البقاء ، ومتى تحقق هذا كانت اللذة وإلا كان الألم ، والتماس الأمن وحفظ الحياة يقرنان بالرغبة في القوة أداة لتحقيق هذا الغرض .

ولا يميز هوبز (١) بين طلب اللذة الفطري - وهو حالة سيكلولوجية واقعية - وطلب اللذة الذى يقصد إليه الإنسان واعياً - كتعبير عما ينبغى أن يكون ، ويرد جميع الانفعالات التى يبدو فى وضوح أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، فإشفاق الإنسان على مصاب أو منكوب مرده إلى تصور المصيبة وقد نزلت بالمشفق الرحيم ، وفعل الخير مرجعه إلى الشعور بلذة الزهو التى تنشأ عن إعجاب الناس بفاعل الخير ! والإخلاص فى أداء الواجب مرده إلى ما نتوقه من وراء ذلك من مغام ، والإعجاب بالجمال إعجاباً يبدو مجرداً عن الهوى ، ليس فى حقيقة أمره إلا مجرد لذة متوقعة ، وليست الغيرية إلا أنانية مفعنة ! وإذا فات الناس التماس اللذة الحاضرة ، رغبوا فى كسب القوة أداة لنيل لذة مقبلة ، فيشعرون بهجة مردها إلى مزاوله القوة التى تغريهم بما نسميه فعلاً خيراً .

وإذا أنغمنا النظر فى ميول الناس الاجتماعية المصحوبة بالتفاخر والتباهى . لاحظنا أنها إما أن تنحل إلى رغبة فى تحقيق منفعة شخصية ينالها المرء من الآخرين أو عن طريقهم ، وإما أن ترتد إلى رغبة فى اكتساب الشهرة ، فكل تشارك اجتماعى يقصد إلى اقتناص منفعة أو يرمى إلى اكتساب مجد .

(1) Cf. H. Sidgwick op. cit., p. 163 ff.

وهكذا أبعد المشاعر - فيما يقول ماكتوش Mackintosh - عن خريطة الطبيعة البشرية ، وحول مذهب أرسطوس وأبيقور من طلب السلوك اللاذ إلى التماس السلوك النافع (١) ؛

وهذا يبدو الإنسان في مذهب هوبز أنانياً بفطرته ، ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ، وفي تصرفاته ما يشهد بحقيقة رأيه في أقرانه ، فهو فيما يقول هوبز « إذا همّ برحلة سلح نفسه ، وإذا أسلم للنوم عينيه أغلق أبوابه ، وحتى إذا استقر في بيته أقفل دواليبه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن هناك قوانين وضعت لحمايته ، وحراساً مزودين بالسلاح ليثأروا من كل من يريد إيذاؤه . . . » هكذا بدا الإنسان عنده ذئباً لأخيه الإنسان ، لا يتردد القوي في الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك ، فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة والدهاء حتى يبلغ مأربه ، كان هذا حال الإنسان همجياً ولم يزل هذا حاله متمديننا ، فإن المادية لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بستر من الأدب ، وأحلت التهمة أو القصاص - في ظل القانون - مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظاظلة !

وهذا يتكفل بتحديد القاعدة التي ينبغي أن يسر سلوك الإنسان بمقتضاها ، إن الإنسان أنانياً بطبعه ، نافر بفطرته من الاجتماع بغيره ، متطلع إلى طلب الأمان ، يهدف بتصرفاته إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته ، هذه هي حياته الواقعية ، وهذا هو في نفس الوقت ما ينبغي أن تكون عليه حياته ، فإن غاية الأفعال الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يملها عقله ، وحسب العقل أن يرشده إلى الأساليب التي تقوده إلى تحقيق غاياته في حفظ حياته وتحقيق لذاته ، فإذا سألنا : لماذا يقتضى منطق العقل أن يلتزم كل فرد قواعد السلوك الاجتماعية التي جرت العادة باعتبارها أخلاقية ، كان جواب هوبز حاضراً ، وهو أن هذا السلوك يقود في حكم العقل إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته ، وقد

قال بهذا القورينائية والأبيقورية من قبل ، ولكن الجديد في مذهب هوبز هو أن قواعد الأخلاق لا تتمشى مع حكم العقل إلا متى التزم بها جميع الناس - وهم الذين تتحكم الأنانية في تصرفاتهم ، فكيف نطمئن إلى حرصهم على التزام قواعد الأخلاق ؟ يرى هوبز ألا مناص من تدخل الحكومة لكفالة النظام ، إذ ليس من العقل أن أسبق إلى الوفاء بنصبي في عقد ما ، متى ساورني شك في أن الطرف الآخر قد لا يقوم بتعهداته بعد ذلك ، وهذا الشك أو سوء الظن لا يتيسر استبعاده إلا في مجتمع يعاقب فيه من ينكث بتعهداته أو يراوغ في الوفاء بالتزاماته ، ويكون هذا عن طريق سلطة عامة قد تستخدم قوة الأفراد وأساليبهم لتقرض عليهم جميعاً مراعاة القواعد التي تكفل مصلحتهم العامة .

ويرى هوبز أن قوانين الطبيعة الأزلية التي لا تتحمل التغير تجملها هذه القاعدة البسيطة « لا تعامل أحداً بما لا تحب أن يعاملك به أحد » وهذه القاعدة تقتضى فرض العدالة والبر بالعهود والرضا بالاجتماع بالآخرين والعفو عن الأخطاء على قدر ما تسمح حالة الأمن ، كما تقتضى تحريم السب والتحقير والزهو والخطرة ونحو ذلك ، وإذا كان الإنسان غير ملزم باتباع هذه القواعد فإنه مطالب - ككائن ناطق - بأن يرغب فيها ويقصد إلى تحقيقها ، لأنها طريقنا إلى السلام الذي ينبغي أن ينشده الإنسان في كل ما يتصل بعلاقاته مع أقرانه .

ويصرح هوبز بأن مما يعوق الطبيعة عن تحقيق غايتها في المحافظة على الذات أن يقوم الفرد وحده دون غيره بطاعة مبادئ الأخلاق لصالح الآخرين ، أو يرفض التزام هذه القواعد متى اطمأن كل الاطمئنان إلى أن الآخرين سيعملون بها ، وهو بهذا « لا يلبس السلام بل ينشد الحرب » .

والمجتمع عنده نوعان : مجتمع فطري يمثل حياة الناس قبل أن تنشأ بينهم حكومة ، والحياة في مثل هذا المجتمع لا تقوم على قيود أو زواجر أخلاقية ،

وفيهما يشيع بين الناس خوف متبادل له ما يبرره ؛ لأن لكل واحد منهم حقاً « حتى في جسم غيره » حفظاً لحياته ، « ولا مكان - في مثل هذا المجتمع - لحق أو باطل ، لعدل أو ظلم » ومن أجل هذا كانت حالة حرب يتمحضر فيها كل فرد للاعتداء على جاره ، ومن هنا كانت حياة الناس تسودها التعاسة ، واقتضى حب الذات القائم على حكم العقل أن يحاول الإنسان الهرب منها إلى حياة السلم الذي يتهيأ في ظل دولة منظمة ، فيخرج من حياة تحكمها شريعة الغابة إلى حياة يسودها النظام الذي تفرضه سلطة واعية مستنيرة .

وهذا هو المجتمع المنظم الذي تختفي فيه الحياة التي تجري بمقتضى الغرائز ليأخذ مكانها سلوك مهذب كفيل بتحقيق البقاء وإقرار الأمن وإشاعة الطمأنينة وينشأ هذا المجتمع أو هذه الدولة إما عن « نظام » يقوم باتفاق الرعايا بعضهم مع بعض على طاعة فرد معين يتولى حكمهم ، أو مجلس يقوم مقام هذا الحاكم ، وإما أن تنشأ هذه الدولة « بالاغتصاب » عن طريق القوة التي تؤدي إلى استسلام المغلوبين للظافر من غير قيد ولا شرط ، وفي كلتا الحالتين يجب أن تكون سلطة الحاكم مطلقة لا تتحمل نزاعاً ، ويكون الحاكم نفسه مقيداً بقانون الطبيعة في سعيه لتحقيق الخير لشعبه ، وهو خير لا ينفصل عن خيره بالخاص ، وهو مسئول أمام الله وحده عن أداء هذا الواجب ، وأوامره هي المقياس الذي يميز بين الصواب والخطأ في سلوك رعاياه ، ومن واجب كل فرد أن يقوم بطاعته متى نهض بحمايته ولم يلحق بشخصه أذى خطيراً ، لأن وضع أوامره موضع الجدل أول خطوة مؤدية إلى الفوضى ، وهذا هو الخطر الوحيد الفادح الذي يفوق كل ما في التشريع والإدارة من نقائص جزئية .

وهكذا انتهى هوبز إلى القول بأن نداء الضمير الفردي في أصله مدعاة للفوضى ، بل اعتبره أكبر خطر يهدد خير الجماعة ، وزاد فرداً الخيرية والشريعة إلى الدولة ممثلة في حاكمها المستبد الذي جمع في يده كل السلطات ،

يقول « سيدجويك » إن في مذهب هوبز أصالة وقوة واتساقاً واضحاً ،
ومن هنا كان تأثيره في المذاهب التي أعقبته ، فالجهود التي بذلها المفكرون
خلال جيلين لإقامة الأخلاق على أسس فلسفية ، تكاد تتخذ صورة ردود
على مذهب هوبز وتفنيد لأصوله ، وهذا المذهب ينشطر بطبيعته — ومن
سوجهة النظر الأخلاقية — شطرين ، تربطهما مبادئ هوبز السياسية ونوئل
منهما كلاً متسقاً ، وإلا لما تحتم أن يكونا على اتصال ، فالأساس النظري
الذي قام عليه المذهب هو مبدأ الأثرة ، ومؤداه أن من الطبيعي ومن ثم
يكون من المعقول ألا يقصد كل فرد من وراء سلوكه إلا لحفظ حياته وتحقيق
الداته (منفعه) وهذا الرأي نفسه يجعل الأخلاق الاجتماعية معتمدة كل
الاعتماد على القوانين والنظم الوضعية ، وبهذا أكد مذهب هوبز نسبة الخير
والشر بمعنى مزدوج ، فهما من ناحية غرض الرغبة والنفوذ على التعاقب ،
ثم إن مرجعهما — من ناحية أخرى — إلى الحاكم ومن ثم يتغيران بتغير
الحكام ويختلفان باختلاف ظروف كل منهم ، وهذا الوجه الأخير من وجوه
المذهب هو الذي كان في بداية الأمر موضع حملات الجيل الأول من
المفكرين الذين تصدوا لمناقشة مذهب هوبز ، وسرى عنهم انتهاوا إلى
تفسيرات شتى مضادة كلها لتفسير هوبز .

هكذا بدا الإنسان في مذهب هوبز همجياً شريراً بفطرته غير مدني بطبعه ،
أنانيا يؤثر مصلحته على كل اعتبار ، نفوراً من الاجتماع بغيره من الناس ،
ولكن مصلحته الشخصية قد اقتضته أن يتخلى عن جزء من حريته ليحقق
لنفسه مصالح أخرى يكفلها اجتماعه بغيره من أقرانه ، ومن ضرورات
الاجتماع التهادن والتعاون والسلام ، وهكذا كان العقد الاجتماعي عنده ،
مرجعه إلى أن الإنسان شرير بطبعه أناني بفطرته ، ولكن أنانيته تحمله على
أن يضحى بخير عاجل في سبيل خير آجل يكبره ، ولا سبيل إلى احترام
هذا التعاقد إلا بفرض عقوبات يقوم على تنفيذها حاكم مستبد مطلق يجتمع
في يده كل السلطات ، ويخضع لأوامره جميع المواطنين .

تعقيب :

كان هوبز معلماً للأمر الذى اعتلى عرش إنجلترا باسم شارل الثانى (١) وكان الشعب بقيادة « أوليفر كرومويل » يحارب حق الملك المقدس فى خلافة الله على أرضه ؛ ودكت الثورة عرش الملكية وأقامت مكانها جمهورية يرأسها كرومويل ، فلاذ الكثيرون من أتباع الملكية فرارا ، ولجأ هوبز إلى فرنسا حيث وضع كتابه « التين » The Leviathan — إشارة إلى ما يجب أن يكون للدولة من نفوذ شامل واسع — وضمن كتابه فلسفته السياسية التى انتصر فيها للملكية المطلقة ، وسلب فيها أفراد الشعب حرياتهم ، فرفض الاعتراف بأن الملكية أمانة إلهية لا يرقى إليها الشك — وأثار بهذا سحق أنصار الملكية — وراها ضرورة اجتماعية لا مفر منها لكل مجتمع يطمع فى حياة الأمن والاستقرار ، ولهذا أقامها على الاستبداد المطلق ، وبهذا كله فلسف أحوال بلاده وعالج اضطرابها بمذهبه السياسى الأخلاقى ، ومن أجل هذا كانت قيمة مذهب فى رأينا تاريخية أكثر منها علمية — على غير ما ذهب سيدجويك فيما عرفنا من قبل .

وربما صح القول بأن نزعة الدكتاتورية قد أثرت فى الدول التى أقامت الحكم على الاستبداد كألمانيا وإيطاليا — ولكنها لم تؤثر فيما نعتقد فى توجيه السياسة الإنجليزية ، فقد وضع هوبز فلسفته بعد أن قضى الشعب الإنجليزى على الحكم المطلق قضاء لم يبعث بعده أبداً ، وقد علق كرومويل رأس شارل على باب البرلمان ، بل من بلاده سارت الديمقراطية إلى أوروبا كلها ، وإن جاز القول — مع هذا — بأن فلسفته قد أثرت فى التمكين للنزعة الفردية التى

(١) تمسك شارل الأول (١٦٢٥ - ١٦٤٩) بنظرية التفويض الإلهى وحق تقرير الضرائب دون موافقة البرلمان ، ولكن البيوريتان رفضوا ذلك ، وتمرد البرلمان على الملك عام ١٦٤٢ ، ونشبت حرب أهلية انتهت بهزيمة شارل وإعدامه عام ١٦٤٩ ، وأصبحت إنجلترا شبه جمهورية عسكرية ، ولكن الشعب قد استدعى ابنه شارل الثانى وولاه العرش . عام ١٦٦٠ م .

كانت قوام الفلسفة النفعية في إنجلترا إبان القرن التاسع عشر على نحو ما سنعرف عند ما نعرض لمذهب المنفعة العامة في ذلك القرن .

يبرر هوبز قيام الحكم الاستبدادي المطلق بحيوانية الإنسان التي لم تنجح المدنية في القضاء عليها ، لو صح هذا لانتفت فائدة التربية ولما كان للدين قيمة ، إن الإنسان لم تمنعه حيوانيته من أن يرقى ، ويفرق بعقله بين واقعته وبين ما ينبغي أن يكون ، إنه الكائن الوحيد الذي ينشد مثلاً أعلى يمتدى به ، فتمسكه بالمبدأ الخلقى لا يتحتم أن يجيء عن قهر حاكم أو ضغط قانون ، وحسبته تربيته ... ثم إن استعداداته الفطرية لا هي خير ولا شر ، ولكن يمكن توجيهها إلى الخير أو إلى الشر ، من هنا جاءت قيمة التربية .

ويشير بعض الباحثين الشك في مكان الأنانية من مذهب هوبز ، يقول « روبرتسون » إن سعادة الإنسان في مذهبه هي الباعث الوحيد على سلوكه ، والسعادة لا تقوم في راحة العقل القانع بل تقوم في اتصال الأمانى عند الإنسان بحيث لا تتحقق له رغبة حتى تنشأ عنده رغبة أخرى ، وبهذا يتلاشى التوحيد بين السعادة واللذة^(١) . ويقول أيضاً إن هوبز قد انتهى آخر أمره إلى الاعتراف بقانون العقل الذي يكفل صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف بالضرورة باختلاف ظروفهم ، إلا أن قوانين الطبيعة عنده ثابتة أبدية ، فإن الظلم والكنود والخطيئة ونحوها لا يمكن تبريرها أمام محكمة الضمير ، لأنها تسلم إلى النزاع والحرب ، ولا يمكن أن تكون الحرب أداة لحفظ الحياة وأن يكون السلام وسيلة لفنائها^(٢)

ولكننا نلاحظ — مع هذا — أن الأنانية تحتل في فلسفة هوبز مكاناً بارزاً ، فسلوك الفرد يستهدف الأمن وحفظ البقاء ، وتحقق هذا كفيل بتحقيق اللذة ، والإنسان أناني بفطرته ، ومصلحته الشخصية هي التي دعت للتغلب على

(1) Robertson, Hobbes, p. 136

(2) ibid, p. 142

تفوره الطبيعي من الاجتماع بغيره من الناس ، والعقد الاجتماعي عنده يقوم على الأثرة الخالصة ... إلى آخر ما عرفناه من قبل . .

ولكن أكبر فضل لهذا المذهب أنه أثار مشكلات أخلاقية شغلت تفكير معاصريه وخلفائه من الأخلاقيين ، وانتهت مناقشتهم لمقومات مذهبه إلى إقامة الفلسفة الخلقية الحديثة في إنجلترا بوجه خاص ، وسرى بعد قليل كيف كان هوبز نقطة بدء صدرت عنها اتجاهات هذه الفلسفة خلال جيلين ،

الترعة التجريبية بعد هوبز :

وإلى جانب هؤلاء الذين تصدوا لتفنيد مذهبه وهدم مقوماته ، وجدت طائفة من المفكرين تأثرت به تأثراً ملحوظاً ، وكان في مقدمة هؤلاء يرنارد ماندفيل + ١٧٣٣ Mandeville الذي قبل - مجرد أنه خالف العقليين في تفسير القيم الأخلاقية وتحليلها - إنه نظر إلى الطبيعة البشرية أحط نظرة عرفها تاريخ الأخلاق ، فاعتبر الأخلاقية مكيدة خبيثة دبرها الحكام لإقناع الناس بإيثار المصلحة الشخصية ، وفسر الفضيلة بأنها ظمأ إلى الثناء ، متجاهلاً رأى بطلر ومن ذهب مذهبه ممن قالوا إن الثناء الذي يخلعه الناس على الفضيلة بإرادتهم هو الدليل على أنها حق ، وأثر هوبز في بعض مفكرى الألمان تأثراً بالغاً ، وكان في مقدمة من تأثروا به وتابعوه كيرشمان + ١٨٨٤

J. K. Kirchman.

وأهم من هذا أن هوبز كان بدراسته الواقعية الحسية رائد المذهب التجريبي الاستقرائي في الأخلاق ، وهو كما قلنا امتداد للمذهب التجريبي في نظرية المعرفة ، فمن الخير أن نقول كلمة عن أكبر أعلام التجريبية في القرن السابع عشر : جون لوك :

يحسن بنا قبل أن نتحدث عن تجريبية لوك في مجال الأخلاق أن نشر إلى معارضته لزميله توماس هوبز في تفكيره السياسي والنتائج التي نجمت

عنه ، إذ أنكر لوك دكتاتوريته السياسية ، وما ترتب عليها من رد التشريع إلى الحاكم المطلق ، وانتصر لحرية الشعب وحقه في الثورة على ملاوكة متى قصروا في خدمته أو أوقعوا به ضرراً ، وأنكر تصوره للمجتمع الفطري وهمجيته ، وأرجع سلوكه إلى القانون الطبيعي الذي يكفل رعاية الحقوق ويضمن قيام التعاون بين أفراد الشعب ، وجعل التشريع من حق البرلمان الذي يمثل الشعب ومع هذه الوجوه من الخلاف اتفق لوك مع هوبز في إنكار الفطرة أساساً للأخلاقية ، وإقرار الأنانية والمصلحة الفردية باعثاً على الأفعال الإنسانية ، وتوكيد الفردية أساساً لقيام الدولة المنوطة بحماية الفرد وصيانة حريته وممتلكاته ، ورفض القول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم مع تغير الزمان والمكان ، وأرجع المثل العليا إلى التجربة دون العقل : « وكانت فلسفته الـإستمولوجية والأخلاقية رجماً لفلسفة ديكارت ، ذلك أن ديكارت قد أنشأ المذهب العقلي الذي رد المعرفة الحقيقية إلى العقل ، وأكد وجود أفكار فطرية ومبادئ عامة لا تجيء اكتساباً ، وبعد مئات ديكارت يبضع عشرات من السنين وضع « جون لوك » نظريته التجريبية في المعرفة ، وبها رفض القول بالأفكار والمبادئ الفطرية وأرجع كل أفكارنا إلى التجربة ، « إذ ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولاً » : وصرح بأن الأطفال والمعتوهين والهمج لا يعرفون هذه الأفكار والمبادئ الفطرية المزعومة ، ومدّ نطاق نظريته الـإستمولوجية حتى شملت الأخلاق ، فرفض القول بوجود قواعد عملية للسلوك ترجع إلى فطرة العقل ، وأنكر وجود أحكام خلقية عامة يلتقي عندها الناس في كل زمان ومكان ، فالناس مختلفون في أحكامهم الخلقية على الفعل الواحد ، يشهد بهذا ما نراه من خلاف بين الهمج والمتمدنين ، أو بين المجرمين ومن يخضعون لقوانين الدولة ومقتضيات الحياة الاجتماعية ، هذا إلى أن الكثيرين من الناس يعصون مبادئ الأخلاق في غير مشقة ولا عناء ، وهذا يتنافى مع

الزعم الذى يجعلها فطرية موروثة ، فإذا اتفقت أفعالهم مع هذه المبادئ كان مرد الاتفاق فى أكثر الحالات إلى بواعث غير أخلاقية ، فمن الخطأ أن نقول بعد هذا بفطرية هذه المبادئ أو نزعم مع العقليين أنها واضحة بذاتها ولا تحتل برهاناً ، فإنها - فيما يقول لوك - لا تستقيم بغير بحث وتمحيص وتدليل (١) .

واعتقد فوق هذا أن عواطفنا الأخلاقية قد نشأت بالتربية وصدرت عن العرف وهو أقوى من الطبيعة ، بل رأى أن من أظهر عوامل إيجادها تداعى المعانى ، فليس الخير والشر إلا اللذة والألم ، أو هما شبيهان بهذا الذى يحدث لنا للذة أو يوقع بنا ألماً ، وإن قيل إن هذين يقرنان بالفعل الإنسانى كنتيجة له تحمل الجزاء أو العقاب الذى يفرضه القانون الإلهى أو يوجبه قانون الدولة أو يحتّمه رأى العام ، وخيرية الفعل أو شرّيته إنما تقاس بأحد هذه المقاييس أو بها معاً ، وآخرها أقواها فى هذا الصدد :

هكذا نشأت النزعة التجريبية empiricism فى الأخلاق إبان القرن السابع عشر ، وسرى كيف تطورت حتى بلغت أوجها فى مذهب المنفعة العامة والنفعية التطورية عند الإنجليز ثم فى فلسفة الوضعيين من الفرنسيين بوجه خاص ، وكيف اتصلت جهود أهلها طوال القرن العشرين فى الفلسفة العملية البرجمانية عند الأمريكان ، وكان أنخص ما يميزها إرجاع الأخلاقية إلى التجربة ، وتعليقها على نتائج الأفعال وآثارها ، ورد الحرية والشرية إلى وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر ، والقول بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الزمان والمكان .

(1) Cf. Locke's Treatise on Human Understanding p. 23 & Bonar's Moral Sense, p- 18—21 & külppe, p. 210.

مصادر الفصل .

الى جانب ما ذكر في هوامش الفصل من مصادر يمكن الرجوع الى :

Hobbes, (1) The Elements of Law, moral & political, 1650.

(2) Leviathan, 1685.

وقد جمع مؤلفاته الخلقية والسياسية في حياته عام ١٧٥٠ Dr. Campbell

L. Stephen. Hobbes, 1904.

F.J.E. Woodbridge, The Philosophy of Hobbes, 1898.

J. Locke, Essay concerning the Human understanding, 1668.

الفصل الثاني

مذهب المنفعة العامة

غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين - مجمل المذهب النفعي - النفعية
على يد بنتام - النفعية عند جون ستورتن مل - التعديلات التي أدخلها على
المذهب - مآل النفعية - تعقيب : مناقشة بنتام ومل

غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين :

منذ أن وضع فرنسيس بيكون في مطلع القرن السابع عشر أصول
المنهج التجريبي الحديث ، نزعَت الفلسفة الإنجليزية إلى جعل الأخلاق
علماً واقعياً يدرس الظواهر الخلقية دراسة وصفية تقريرية تصطنع مناهج
البحث التجريبي ، فتستقي حقائقها من التجربة وتتوخى النزاهة والموضوعية ...
إلى آخر ما هو معروف في مناهج البحث التجريبي ، وقد بلغت تجريدية الإنجليز
التقليدية^(١) أوجها عند دافيد هيوم في القرن الثامن عشر ، ولكنها كانت
معنية بالدراسات الاستمولوجية التي بدأها جون لوك قبل ذلك بقرن من
الزمان ، وإذا كان توماس ريد إمام المدرسة الاسكتلندية الحدسية قد
حطم قوائم هذه التجريدية بحملته على هيوم ، فقد قدر للتجريدية الإنجليزية
أن تنهض في القرن التاسع عشر على يد بنتام وجيمس مل وجون ستورتن
مل وليسلي ستيفن وهربرت سبنسر وغيرهم من أعلام المذهب النفعي
والتطوري ، وتمكنت هذه التجريدية من أن تنقِمَ لنفسها بحملة شنها جون
ستورتن مل بعد قرن من الزمان (١٨٦٥) على إمام المدرسة الاسكتلندية
في عصره « وليم هاملتون » وكان أخص ما يميز هذه التجريدية شعبيتها واتصالها
بمختلف مجالات الحياة العملية وفي مقدمتها الأخلاق .

(١) تطلق التجريدية التقليدية Classical or Traditional Empiricism على فلسفة
الإنجليز في القرن ١٧ و ١٨ (بيكون وهوبز ولوك ثم باركلي وهيوم) تتميزاً لها من التجريدية
الحديثة modern في القرن التاسع عشر ، والتجريدية العلمية التي فشلت في القرن العشرين وكان
من فروعها الوضعية المنطقية Logical positivism

وكان من أعلام هذه التجريبية جون ستورت مل الذي أتم عمل بيكون في وضع مناهج البحث العلمي ، فأكمل نقص منهجه التجريبي بوضع قواعد الاستقراء العلمي الحديث^(١) . وكان طبيعياً في هذا الجوان يتمسك مفكرو الإنجليز بالاتجاه العلمي الواقعي في دراساتهم ، بل إن روادهم قد سبقوا في هذا أقرانهم من الوضعيين الفرنسيين ، وعبرت الوضعية حدود فرنسا إلى إنجلترا ، وصادت ترحيباً عند أصحاب التجريبية الإنجليزية ، وكان من آثار هذا أن نشر إدوارد كيرد في عام ١٨٨٥ كتاباً تحت عنوان « فلسفة كونت الاجتماعية وديانته » Social philosophy & religion of Comte (تضمن مجموعة مقالات نشرت في المجلة المعاصرة) ووضع جون ستورت مل كتاباً عام ١٨٦٧ تحت عنوان « كونت والفلسفة الوضعية » August Comte & positivism ونقلت Harriette Martineau عام ١٨٥٣ كتاب كونت Cours de philos. positive في ٦ مجلدات (مع تصرف وتركيز) بل نقل إلى الإنجليزية عام ١٨٧٧/٧٥ كتابه Système du politique positive في ٤ مجلدات وكتابه Catéchisme positivisme عام ١٨٥٨^(٢) . وبهذا وبغيره فشت وضعية كونت بين الإنجليز وتداولت البحث فيها مجلاتهم ، واتصل مل بمذهب سان سيمون حتى أخذ يدعو له بين معارفه وقرائه فترة من حياته ، ثم قرأ كونت واعتنق فلسفته واتصلت أسباب الود بين إمام الوضعية الفرنسية وإمام التجريبية الإنجليزية في عصره^(٣) .

(١) انظر كتابنا : جون ستورت مل ص ١٤٥ وما بعدها .

وانظر ملحق الشطر الثالث من القسم الأول من كتاب A. Hundred Years of British Philosophy ص ١٧١ - ١٨٣ ففيه حديث قيم عن الوضعية الإنجليزية منذ منتصف القرن ١٩ حتى عام ١٩٢٣ .

(2) Webber & Perry, Hist. of philos., p. 492 n.

(٣) انظر كتابنا : جون ستورت مل ص ٣٢ - ٣ .

وعرفت إنجلترا اتجاه الوضعية المنطقية المعاصرة الذى نشأ فى النمسا - قبل وفاة ليثى يربل بأحد عشر عاماً - على يد جماعة فيينا Vienna circle وساعد هذا كله على ازدهار النزعة التجريبية فى تفكير الإنجليز ، وتجلت هذه الظاهرة أوضح ما تكون فى المجال الأخلاقى الذى كان يعبر عنه مذهب المنفعة العامة ، إذ لو جاز القول بأن القرن الثامن عشر كان من ناحية البحث الأخلاقى قرن التفكير المثالى الفلسفى (الحدسى والعقلى) أمكن القول بأن القرن الذى تلاه قد جمع بين التفكير الواقعى العلمى (التجريبى والوضعى) والتفكير الفلسفى كما بدا فى مذاهب الحدسين والعقليين ، وسنرى فى الفصل الذى نعهده على المثالية الجديدة كيف سارت النزعة الحدسية - منذ النصف الثانى من القرن الماضى خاصة - جنباً إلى جنب مع تيار التجريبية التى طعمها فى إنجلترا منذ العقد الرابع من قرننا العشرين تيار الوضعية المنطقية المعاصرة .

مُجْمَل المذهب النفى :

يلتقى للنفعيون عند القول بأن المنفعة (أو اللذة أو السعادة) هى وحدها الخير الأقصى أى المرغوب فيه لذاته دون نتائجها ، والضرر أو الألم وحده هو الشر الأقصى ، وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً إلا متى حققت ، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً ، فإن أدت إلى ضرر أو عاقت نفعاً كانت شراً ، بهذا توقفت الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها ، وأصبحت المنفعة مقياس الخير ومقياس التقييم evaluation ، ومن أصحاب هذا الاتجاه من تطلع إلى تحقيق اللذة أو المنفعة الفردية ، حسية عاجلة - فيما ذهب القورينائية - أو حسية وعقلية وروحية - فيما أراد الأبيقورية ؛ وهى فى كل الحالات منفعة شخصية فردية فيما بدا من

مذهب هوبز ، أولئك جميعاً هم أصحاب مذهب اللذة الفردى أو الأناني (١) ، ولكن المنفعة الفردية قد تحولت عند المحدثين إلى ضرورة العمل لمصلحة [المجموع] فطالب أصحاب مذهب المنفعة العامة بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس (٢) ونشأت نواة الاتجاه قبيل هوبز على يد فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ الذى احتلت عنده فكرة الصالح العام مكان الصدارة في التشريع والأخلاق ، وأكد بعده « كبرلند » + ١٧١٨ خير الجميع غاية عليا لسلوك الإنسان ومعياراً أقصى لتقييم أفعاله ، فأصبح الخير العام قانون الأخلاق الأسمى ، وبه تتحقق سعادة الفرد والجماعة معاً ، وسار في هذا التيار « شافيتسبرى » + ١٧١٣ فربط خير الفرد بخير المجموع ، وقال — على عكس مذهب هوبز — إن الحرية لا تكون إلا متى نزع الإنسان من تلقاء نفسه وبغير ضغط خارجي إلى ترقية خير المجتمع الإنسانى وسعادته ، وجاء هاتشيسون فتوصل إلى صيغة المذهب النفعى الذى نحن بصددده ، إذ جعل غاية السلوك تحقيق « أوفى قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس » فكان بهذا أول رواد مذهب المنفعة العامة ، وسائر هذا التيار بطر + ١٧٥٢ وغيره ممن اعتنقوا هذا الاتجاه الذى يبشر بمصلحة المجموع :

عند هؤلاء وعند غيرهم من مفكرى الأخلاق فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عرفت فكرة الصالح العام ، وتحولت منفعة الفرد إلى منفعة للمجموع ، ولكن هؤلاء — مع استثناء بيكون — كانوا من الحدسيين والعقليين ، ومن هنا اختلفت تصوراتهم للصالح العام مع تصور النفعيين الذين نورخ لهم ، وكان من أظهر وجوه الخلاف نفورهم من الأنانية باعثاً وحيداً على سلوك الإنسان ، إذ جاءت مذاهبهم — فيما عرفنا — رداً على أنانية هوبز واحتقاره لكرامة الفرد وحرية ، أما الصالح العام عند أصحاب المنفعة العامة

(١) Individualistic (egoistic) hedonism

(٢) سعى المذهب Universalistic hedonism ويعرف بالاسم الذى أطلقه عليه مل

Utilitarianism

فكان وليد الأنانية ، اتسعت فكرتها عندهم حتى استوعبت الغيرية ١
فأساس المذهب عند دعاة المنفعة — فردية كانت أو عامة — هو الاعتقاد
في صواب مذهب اللذة السيكولوجي (١) وهو الذي يقرر أن الإنسان يلتزم
« بالفعل » كل ما يحقق لذته أو منفعته في كل فعل يأتيه ، ومعنى هذا
أن الإنسان أناني بطبعه ، وقد اتخذ دعاة المنفعة هذا المذهب أساساً للمذهب اللذة
الأخلاقي (٢) فزادوا عليه القول بأن الإنسان « ينبغي » أن يأنس في كل فعل يأتيه
لذته أو منفعته ويصدق هذا حتى على الذين جعلوا غاية الأفعال الإنسانية
منفعة المجموع ، فكانوا أنانيين حتى في تصورهم للصالح العام (٣) .

ويلاحظ مؤرخو الفلسفة الخلقية أن اللذة قد تحولت قديماً إلى منفعة عند
أبيقور بوجه خاص ، ويلاحظ أن النفعيين جميعاً قد وحدوا بين مدلولات
اللذة والمنفعة والسعادة مع اختلاف معانيها ، إن النافع عند بنتام يحقق لذة
ويوفر السعادة في وقت واحد ولو صح هذا لدخل في زمرة النفعيين فلاسفة
كانوا أبعد ما يكونون عن الدعوة للذة أو التبشير بالمنفعة ، فأفلاطون
وأرسطو يدعوان إلى مذهب في السعادة Eudaemonism ولكنهما لو أدركا
بنتام أو مل لاحتقرا نظريته في المنفعة (السعادة) العامة Utilitarianism . إن
مذهب السعادة عند القدماء يقيم الأخلاقية — على عكس مذهب المنفعة عند
المحدثين — على العقل دون الوجدان ، الأخلاقية فيه تحمل في باطنها جزاءها ،
وتتضمن في ذاتها مبرراتها ، ولا عبرة بعد هذا بانفاق القدماء مع المحدثين
في القول بالسعادة غاية قصوى لحياة الإنسان (٤) .

(1) Psychological hedonism

(2) Ethical hedonism

(٣) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة في الفصل الأول بوجه خاص .

(٤) انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ص ٢٨ وما بعدها .

النفعية على يد بنتام :

كان رائد المنفعة العامة في صورتها التجريبية « جيرمي بنتام » + ١٨٣٢ Bentham وإن أوحى إليه بها إطلاعه على المجلد الثالث من كتاب « دافيد هيوم » بحث في الطبيعة البشرية ، وقد تصدر بنتام حركة الإصلاح الاجتماعي في عصره ، وأقام مذهب المنفعة العامة على مطالبة الإنسان بالعمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة (أو المنفعة) لأكثر عدد من الناس ، وعلى أساس المبدأ النفعي أقام التشريع علماً يجرى على قواعد ومبادئ ، ويهدف - مع رعاية المصلحة العامة - إلى كفالة الحرية الفردية وتحريرها من كل قيد لا تقتضيه حماية مصالح الآخرين ، وتأثر بهذه المبادئ التشريع الإنجليزي منذ عام ١٨١٥ حتى عام ١٨٧٠ فصدرت في ضوءها قوانين الإصلاح النيابي ، وتوافرت للكاثوليك حريتهم الدينية ، وتحققت للعمال حرياتهم ، وألغيت من القانون الجنائي عقوباته التي تتنافى مع مبادئ الإنسانية ، واعتنق فلسفته السياسية والاجتماعية ابتغاء تحقيق السعادة للناس . حزب الراديكاليين الفلسفي ، وهذا تسالت الفلسفة النفعية إلى البرلمان ، وعرفت طريقها إلى الدوائر الرسمية بعد أن تكفلت كتابات بنتام وتلامذته بإدخالها في شتى مجالات المعرفة ومختلف ميادين الحياة العملية ، فما مقومات هذه النفعية عند رائدها الأول ؟

أراد بنتام أن يخول الدراسات الأخلاقية إلى علم واقعي يمتاز بالدقة وال ضبط ، فأقامه على أسس سيكولوجية اعتقاداً منه بأن حياة الإنسان تخضع لسيطرة دوافع نفسية تتمثل في وجدانات اللذة والألم ، وحال تمسكه بنزجته الواقعية الحسية دون تجاوز الواقع إلى تصوير مثالي أعلى يوجب إخضاع السلوك لمقتضياته ، من أجل هذا قصر مهمة البحث الخلقى على دراسة المجتمع دراسة وصفية تُصطنع فيها مناهج البحث العلمي ، استناداً إلى أن

المجتمع قد وُجد ونبتت فيه قواعد الأخلاق قبل أن يوجد فلاسفة الأخلاق ،
فحسب عالم الأخلاق أن يلاحظ هذا المجتمع كما يبدو في الواقع وأن يرصد
نشاطه ليستخلص قوانينه ، مقتدياً في هذا بالعالم الطبيعي الذي يقنع بوصف
الظواهر التي يدرسها وتقرير حالتها واستخلاص قوانين تفسيرها عِلّياً ؛
وكان العلم الطبيعي في عصر بنتام في بدء شبابه ، إذ عرف أساس المنهج
التجريبي في مطلع القرن السابع عشر عند بيكون ، وجاء نيوتن + ١٧٢٧
في القرن التالي فكان بحق أول من ميز بين نتائج العلم الواقعي ونتائج البحث
الفلسفي ، والتزم قواعد المنهج الاستقرائي الصحيح في أبحاثه ، وتوصل إلى
قانون الجاذبية فقبل إنه استكمل علم الطبيعة ! فتطلع بنتام في القرن التالي إلى
وضع الأخلاق علماً واقعياً وضعياً ، وأنشأ علم حساب اللذات والمنافع
مؤملاً أن يستكمل به علم الإنسان !

وفي ضوء هذا كله اعتقد بنتام أن علم الأخلاق لا يهدف إلى خلق أولياء
وقديسين ، وإنما يرمى إلى توجيه النشاط الإنساني إلى إسعاد الفرد والمجتمع
الذي يتألف عنده من أفراد ، وبحساب اللذات يمكن تقييم نشاط الإنسان
وسلوكه ومعرفة مدى نجاحه أو إخفاقه في تحقيق هذه السعادة معرفة
رياضية دقيقة .

ومؤدى مبدأ المنفعة أن الفعل الخير هو الذي يحقق - أو يتوقع صاحبه
من ورائه - أكبر قدر من السعادة (أى المنفعة أو اللذة) لأكثر عدد من
الناس ، بهذا وبما أسلفناه عنه تأكدت النزعة التجريبية في مذهبه ،
وأصبحت الأخلاقية مرهونة بنتائج الأفعال وآثارها ، فإذا كان الخلدسيون
يعلقون خيرية الأفعال على بواعثها دون نتائجها ، فإن التجريبيين من أمثال
بنتام يستخفون ببواعث الأفعال ويربطون بين الخيرية ونتائجها ، بهذا رفض
للنفعيون ما أكده خصومهم من أن الخير يحمل في باطنه جزاءه ، وينطوى
على طبيعته على مبررات فعله ، وجاهر بنتام بأن الأخلاقية تفتقر إلى جزاء

Sanction يغرى بالتزامها ، وصنّف الجزاءات إلى أربع : بدني جسماني ، وسياسي أو قانوني ، واجتماعي أو عرفي ، وديني إلهي ، فمن أوقع بالآخرين الأذى نال جزاءه من متاعب الجسم وعقاب القانون وسخط المجتمع وعذاب الجحيم ، وعلى عكسه يكون جزاء من يعمل على تحقيق الخير لنفسه وللآخرين (١) .

ومدار الأمر كله حول المنفعة أو اللذة ، فهي جماع الدوافع التي تحمل الإنسان على إتيان أفعاله أو الإحجام عنها ، ولا يستطيع الإنسان بالغاً ما بلغ جهده أن يتحرر من سيطرة اللذة والألم ، أو المنفعة والضرر ، ومن الضلال أن ترد أفعال الإنسان أو بعضها إلى ما سماه البعض بالغيرية أو الإيثار altruism فليست الغيرية إلا أنانية مقنّعة متكررة ! والتجربة تشهد بأن الإنسان لا يقدم على فعل فيه خير للآخرين إلا متى ناله من وراء هذا الفعل نفع ! ولكن الإنسان لا يجزو على الاعتراف بعبوديته لمبدأ اللذة والمنفعة ؛ إنه يستحي أن يوصف بالأنانية أو يتهم بالنفعية ، ومرجع هذا النفاق فيما يقول بنتام إلى العبارات الخلقية الجوفاء التي اخترعها خصوم النفعية — من الحدسيين والعقليين المثاليين — الذين رسموا في وهم ما سموه بالمثل العليا ، وأخذوا يتمشدقون في غرور وكبرياء بما ينبغي أن يكون ! مع أن هذا اللفظ إذا كان لا بد من أن يستخدم في تعبيراتنا لكان ينبغي أن تحتفي كلمة ينبغي من قاموس الأخلاق ! وقريب من هذا يقوله بنتام فيما سماه المثاليون بالواجب والإلزام والضمير ونحو هذا مما عبروا به عن اتجاههم المثالي في النزوع بالسلوك الإنساني إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون ، احتراماً لكرامة الإنسان وإنسانيته .

(١) عدد الجزاءات مختلف ، والتصنيف المذكور مأخوذ عن مدخله لمبادئ الأخلاق والتشريع ثم انظر 63 — 249 Stephen's English Utilitarians, vol. I., p. 249 وكذلك Johnston, op. cit, p. 146 ff.

رفض بنتام هذه المثالية وارتد إلى الواقع وربط الأخلاق به واعتقد أن مرجع سلوكنا إلى وجدان اللذة والألم كما قلنا من قبل ، وأراد أن يخضع اللذات والآلام للقياس الدقيق ، حتى تصبح الأخلاق علماً واقعياً وضعياً ، اقتداءً بعلماء الطبيعة الذين أخضعوا الظواهر الطبيعية في كل صورها لمقاييسهم^(١) ، من أجل هذا وضع بنتام علم حساب اللذات^(٢) Hedonistic calculus وضمه سبعة مقاييس تقاس بها اللذة التي كانت عنده غاية السلوك الخيّر والباعث الوحيد على إتيانه ، هي :

شدة اللذة وديمومتها ومدى التيقن من تحققها ومبلغ احتمال وقوعها وخصوصيتها (أى مدى ما يحتمل أن يتولد عنها من لذات) وصفائها (أى تجردها من الآلام) ومبلغ شمولها (امتدادها إلى الآخرين)^(٣) .

ويبدو أن بين شدة اللذة وشمولها للآخرين شيئاً من التضاد ، فاللذة تبدو قوية متى اقتصر تأثيرها على صاحبها ، ضعيفة متى وزعت على آخرين ، ومن أجل هذا عدل بنتام عن قياس الشمول واستبعد في أواخر أيامه من منطوق مذهبه « لأكبر عدد من الناس » وأصبح شعار مذهبه « تحقيق أوفى قدر من السعادة » ! فكان بهذا أميناً لنزعته الفردية التي تجلت في كل كتاباته :

ارتفعت على يده الأخلاق لأول مرة - فيما يقول ميتس Metz^(٤) - إلى مرتبة العلم الدقيق ، وتسللت مع العلوم الطبيعية إلى مجال البحث العلمى ، إذ أخضع الحياة الأخلاقية كلها للتكيم وخلصها من عناصرها الكيفية والميتافيزيقية والدينية ونحوها مما يبعدها عن نطاق العلم ومناهجه ، بل

(١) قارن 100 Years of British philosophy, by. Metz, p. 54

(٢) قارن 1-Sidgwick, op. cit., p. 240 وكذلك Mackenzie, op. cit., p. 170

(٣) هى على الترتيب : intensity و duration و Propinquity (or remoteness) و certainty و fertility و purity و extent

استغنى في دراستها عن الأساس السيكولوجى الذى يلح في توكيده المشتغلون بالدراسات الأخلاقية من الإنجليز .

لكن بنتام لم يكن يعنى بإيجاد أساس نظرى للمذهب النفعى ، فتكفل بذلك تلميذه وصديقه « جيمس مل » + ١٨٣٦ حين وضع الأساس السيكولوجى للمذهب فى كتابه « تحليل ظواهر الذهن البشرى » وصان تراث بنتام وأسلمه نقيا إلى ابنه « جون ستورت مل » + ١٨٧٣ فلنقف لبيان التطورات التى أدركت النفعية على يده :

النفعية عند جون ستورت مل :

مضى « مل » فى ركب بنتام ، فاعتبر الأخلاق علما وضعيا وليس معياريا ، وتقل موضوعه من وضع المثل الأعلى الذى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، إلى وصف سلوك الأفراد فى مجموعة بشرية مرتبطة بزمانها ومكانها ، مع اصطناع مناهج البحث العلمى ، وتأدى به هذا إلى استنكار الفلاسفة الحدسية والعقلية والتطلع إلى إقامة فلسفة تجريبية تنطبع بطابع العلم وتجربى وفق مناهجه ، وتتوخى الزادة والموضوعية دون إدخال عواطف الباحث وأهوائه ، فإن معرفة الواجب عند مل تقتضى الالتجاء إلى العقل المثقف واستفتاءه فى معرفة الواجب ، وأرد مل بالعقل المثقف ما يقصده نحن اليوم بمنهج البحث العلمى الذى يستند إلى الاستقراء التجريبى ، وليس بين مذاهب الأخلاق خير من مذهب المنفعة اصطناعا لمناهج العلم والتزاما لمقتضياتها .

وزاد إيمان فيلسوفنا بهذا الاتجاه انشغاله منذ صدر شبابه بالبحث فى مشكلة الاستدلال المنطقى ، واهتمامه بمشكلة الاستقراء التجريبى ، واعتقاده بأن هذا الاستقراء هو الذى يكفل الكشف عن القرانين العامة ، ومن أجل هذا تطلع إلى تطبيقه فى مباحث العلوم الإنسانية وفى مقدمتها

علم الأخلاق ، فأوجب بهذا أن ينظر إلى الأخلاق من وجهة نظر طبيعية naturalistic وهذا الجانب من فلسفته في رأى الوضعيين أخذ جانب في تفكيره .

وفي ضوء هذه النظرة حرص على أن يفسر المفاهيم الأخلاقية ويطبّقها على الحالات الجزئية دون الرجوع إلى الأوامر الإلهية على طريقة رجال اللاهوت ، ولا الالتجاء إلى التسليم بالأفكار الفطرية أو القوى الحدسية السابقة على التجربة على طريقة الحدسيين من الفلاسفة ؛ وفي ضوء نظريته الطبيعية أيضاً حارب اتجاه الحدسيين وأصحاب الفطرة وأكد موقفه منها بكتابته « مراجعة فلسفة هاملتون » الذى نشره عام ١٨٦٥ فكان به للتجريبية وحطم قوائم الفلسفة الحدسية المعاصرة له كما بدت عند المدرسة الاسكتلندية (١) .

لـ شارك مل أستاذه بنتام في إقرار المنفعة غاية للأفعال الإنسانية ومقياساً للأحكام الخلقية ، قصد بالمنفعة ما قصده سابقوه من الفعّيين جميعاً وهو تحصيل اللذة والحلو من الألم ، وشاركه في تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، وتوكيد الجزاءات مغرياً بفعل الخير أو تجنب الشر ، وإن أضاف إليها جزاء خامساً هو جزاء الضمير الباطنى كما قلنا من قبل .

ألفـ ولفرط إعجابه بالمنفعة أنشأ — وهو فى السادسة عشرة من عمره ، مع بعض أصدقائه — جمعية أسماها « جمعية مذهب المنفعة » ولكنه فى العشرين من عمره انتبأته أزمة روحية عنيفة كان لها تأثيرها البالغ بقية حياته ، وأفضت به إلى التمرد حيناً من الزمن على تعاليم المنفعة عند أبيه ، ضاق بفكرة السعادة ونفر من طغيان العقل وجوره على العواطف والانفعالات وفطن إلى أهمية

(١) انظر فى تفصيل هذا وغيره كتابنا : جون ستورت مل (ساسة فواى الفكر

الفن والشعر في الحياة الثقافية ، وضرورة العمل على تنمية العواطف والأخيلة في مجال التعليم . . . وتكشف له هذا العالم الجديد بفضل استغراقه في شعر وردزويرث Wordsworth واهتمامه بعبقرية جوته Goethe واتصاله بالمفكر الرومانتيكي كولريديج Coleridge والكاتب اللامع توماس كارلايل Th. Carlyle الذي كان يكشف لقرائه عن العالم الألماني الروحي واطمأن « مل » إلى أنه قد انشق إلى غير رجعة على منهج أبيه في التفكير ؛ وبدأ هذا في بحثين نشرهما عامي ١٨٣٨ و ١٨٤٠ وأفرد أولهما لفلسفة بنتام وثانيهما لتفكير كولريديج وكشف فيهما عن التقابل السافر الذي شطر الحياة الروحية في عصره شطرين متخاضمين ، يمثل أولهما بنتام الذي واصل تراث القرن السابع عشر ، ويمثل ثانيهما كولريديج الذي تجمعت فيه القوى الروحية الجديدة في القرن التاسع عشر ، وهو تقابل بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر ، أوبين عصر التنوير Enlightenment والعصر الرومانتيكي ، بين الروح الإنجليزية والروح الألمانية ، ونزع « مل » إلى التوفيق بينهما لإيماننا منه بأن كل من استوعب مقدماتهما واجمع بين منهجهما سيطر على الفلسفة الإنجليزية كلها في ذلك العصر .

وهكذا بدأ تأثره بالنزعة المثالية الرومانتيكية التي دخلت حياته ، ورغم أنه لم يستوعب في دقة مذاهب الفلسفة الألمانية ، وكانت معرفته سطحية بشعر « جوته » ونظريات « پسنالتوتزي » + ١٨٢٧ في التربية . . . بل كانت الفلسفة الألمانية في نظره كتابا أغلق بسبعة أختام ؛ ولم يجد في نفسه أدنى رغبة في كشف الأسرار التي تضمنها هذا الكتاب المغلق !

بعث مل في النفعية حياة ونشاطا وإن لم يهبها أصالة وإبداعا ، فهو مع احتفاظه بأسسها القديمة حول تيارها وزاده قوة وجريانا ، وظل برغم العوامل الجديدة التي أثرت في حياته العقلية على ولاء للنزعة التجريبية القديمة ، في الأخلاق أخذ نفعيته عن بنتام ، وفي علم النفس ونظرية المعرفة تلقى عن فلسفة أبيه ؛ وفي الاقتصاد السياسي استقى أفكاره عن مالتوس وريكاردو ،

وفي الميتافيزيقا والدين أخذ عن هؤلاء لا أدريته ولكنه أخذ عن كولريديج وكارلايل تيار الفكر الألماني المثالي الجديد ، وبرغم أن هذا التيار قد هز فلسفته من أعماقها فإنه لم يوفق إلى تقويضها تماما ، ولكنه اتصل في عهد متأخر بالوضعية الفرنسية عند سان سيمون وتلميذه أوجيست كونت ، فالتقت في فلسفته الوضعية الفرنسية والتجريبية البريطانية .

هكذا كان من آثار هذه الأزمة أن أخذ بعيد النظر في النفعية الحسية التي تلقاها عن أبيه وأستاذه بنتام ، ومن هنا جاء تصحيحه للمذهب الذي دان به منذ حداثة ، وكان من أظهر دلالات هذا الموقف ضيقه بالأنانية المسرفة التي تقوم عليها النفعية ، ونفوره المؤقت من النزعة الحسية ، وتبرمه بالحبيرية الأخلاقية التي تدعو إليها هذه النزعة ؛ وصاحبته الأزمة ست سنوات تخلص بعدها من ضغطها وإن ظلت آثارها عالقة بمذهبه حتى أواخر حياته ، ومن دلالات هذا :

التعديلات التي أدخلها على المذهب

١ — إقصاء النفعة الخاصة لصالح المجموع :

حين عالج بنتام مشكلة الانتقال من النفعة الفردية إلى النفعة العامة ، أقام نفعه المجموع على أساس النفعة الفردية ، وكان مخلصا في أن يقيم مذهبه الأخلاقي على أساس مذهب النفعة (اللذة) السيكولوجي ، وبالتالي لم يطالب الأناني بالتخلي عن أنانيته من أجل المجموع ، بل وسع معنى الأنانية حتى أذابها في الغيرية ، وحرص على أن تقوم مصلحة المجموع على أساس مصلحة الفرد .

أما « مل » فقد عكس هذه القضية ، لأن مبدأ النفعة في مذهبه يقتضي كبل فرد أن ينصف غيره ويخلص في طلب منفعه إنصافا لنفسه وإخلاصه في التماس مصالحه ولذاته الخاصة ، إن الأخلاق الكاملة عنده تتمثل في

القاعدة الذهبية التي بشر بها عيسى الناصري - عليه السلام - وهي ألا تعامل الناس إلا بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب جارك كما تحب نفسك ، إن هذه القاعدة تصور المثل الأخلاقي الأعلى في الأخلاق النفعية ، وتحقيقاً لذلك يتعين أن تكون القوانين والنظم الاجتماعية بحيث تكفل اتساق مصالح الفرد مع مصالح المجموع ما أمكن ذلك ، وأن تسخر التربية والعقيدة بما لها من تأثير غلاب على الخلق الإنساني ، لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وسعادة المجموع برابط وثيق لا ينفصم بحيث يكون واضحاً أن مصلحته الذاتية لا تكون قط على تعارض مع سلوكه من أجل الصالح العام ، بل يبدو عنده دافع شخصي يحمله على تنمية الخير العام . . . (١)

وقد فسر « مل » تحول الأنانية إلى غيرية ، والعواطف الفردية إلى تعاطف وتضحية من أجل الآخرين ، فاصطنع مذهب ترابط المعاني Associationism كما بدا عند دافيد هارتلي + ١٧٥٧ Hartley إذ كان يرى أن الحياة العقلية تقوم على تداعي المعاني الذي يستند إلى قانون التعاقب والتقارب ، ويفسر العواطف العليا بترابطها مع العواطف الدنيا ، فحبة الأم لطفلها ترتد إلى ما يشبه الطفل فيها من لذة أو ما يدفعه عنها من ألم ، ولكن سرعان ما تتجمع حول فكرة الطفل ذكريات لذة بتداعي المعاني حتى تحب الأم طفلها لذاته ، لا لما يترتب على وجوده من لذة أو منفعة ! والبخيل يطلب المال أول أمره وسيلة لغاية يبغي تحقيقها ، ثم سرعان ما تصبح الوسيلة بمرور الزمن غاية فينشد البخيل لذاته ، وهكذا يتسنى القول بأن العواطف المجردة عن الهوى ترتد في نشأتها إلى عواطف ذاتية ؛ والرغبات الفردية التي تقوم على الأثرة تتحول إلى رغبات غيرية تقوم على التضحية . . . وهكذا رأى النفعيون أن أفعال الإنسان التي كانت تستهدف أول الأمر تحقيق منفعة أو لذة لصاحبها ، قد تحولت بالتدريج عن

(1) Mill, Utilitarianism, p. 16

طريق تداعى المعانى إلى أفعال خيِّرة مجردة عن الهوى ؛ وصرح « مل »
بضرورة تربية الطفل منذ صغره على أساس التوحيد بين مصلحته الخاصة
ومصلحة المجموع ، وبالتداعى يتعلم بالتدريج طلب النافع لمجرد أنه
نافع للمجموع !

وقد انتقل « مل » من سعادة الفرد إلى سعادة المجموع — ليوحد بينهما —
ومن مذهب المنفعة السيكولوجى الذى يقرر أن الإنسان بطبيعته يطلب
بالفعل تحقيق السعادة فى كل فعل يأتبه ، انتقل من هذا إلى مذهب
المنفعة الأخلاقى الذى يوجب على الإنسان العمل على تحقيق السعادة ،
أى انتقل مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون ، ودلّل على هاتين القضيتين
فى الفصل الرابع من كتابه « مذهب المنفعة العامة » بأدلة أثارت ثائرة النقاد
من المناطق والأخلاقين جميعاً ، قال « مل » :

إن الدليل الوحيد على أن الشيء مرئى *visible* هو أن الناس يرونه
فعلاً ، والدليل الوحيد على أن الصوت مسموع *audible* هو أن الناس
يسمعونه فعلاً ، ومثل هذا يقال فى سائر تجاربنا ، فنقول إن الدليل الوحيد
على أن شيئاً ما (كالسعادة) مرغوب فيها *desirable* هو أن الناس يرغبون
فيها فعلاً ... ليس هناك من سبب يمكننا أن ندلل به على أن سعادة المجموع
شيء مرغوب فيه *desirable* سوى أن كل فرد يرغب بالفعل فى سعادته
الشخصية كلما اعتقد إمكان الحصول عليها ... (١) .

على هذا النحو انتقل مل من صالح الفرد إلى صالح المجموع ،
ومضى فحمد تضحية الفرد بذاته من أجل الآخرين ، فأقر بهذا تضحية
المنفعة الخاصة فى سبيل المنفعة العامة فلتقف لبيان ذلك — مرجئين الإبانة
عن تنفيذ مغالطاته إلى ما بعد : —

(1) Mill, *ibid*, ch. IV, p. 32 ff.

٢ — التوضيحية في مذهب مل :

كان بنتام لا يقر توضيحية الفرد بصالحه في سبيل الآخرين إلا إذا نجمت عن هذه التوضيحية منفعة لصاحبها تكبر توضيحته ، أما مل فقد رد للتوضيحية اعتبارها ، وأفسح لها مكانا في مجال الحياة الخلقية ، فأبان كيف يمكن أن يتعلم الإنسان كيف يأتي أفعاله بغير باعث من طلب السعادة الشخصية ، فإن البطل أو الشهيد هو الذي يضحي طواعية واختيارا من أجل شيء يسمى على سعادته الشخصية ، ذلك هو سعادة الآخرين ، وهذه التوضيحية لا تكون إلا أداة لتحقيق غاية تسمى عليها هي تحقيق السعادة للمجموع ، طوبى لأولئك الذين يستطيعون أن يرفضوا التمتع بما قدر لهم من لذات متى كان في ذلك تنمية لسعادة الآخرين ، أما توضيحية الناسك أو الزاهد يمتنع الحياة ومباهجها فلأنها تشهد بقدرة الإنسان على الزهد في متع الدنيا وليست مثلا لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ؛ وهكذا نظر مل إلى الفرد من خلال المجموع ، بينما كان بنتام ينظر إلى المجموع من خلال الفرد .

٣ — التفرقة الكيفية بين اللذات :

كانت اللذات عند بنتام من طبيعة واحدة ، تختلف ديمومة وشدة وشمولا ونحو ذلك مما يمكن تكميمه ، وقد ميز الأبيقورية بين لذات العمل ومتع الحسن ، ولكنهم لم يرتفعوا بإحداهما عن الأخرى كثيرا ، أما مل فقد خالف سابقه في التفرقة بين « أنواع » اللذات فكان التمييز بينها كما وكيفا ، فالقول بأن غاية الحياة تقوم في تحقيق اللذات الحسية — وهو رأى القورينائية خاصة — لا يصدر مثل هذا القول إلا عن خنازير ! إن النفعية تفترض في الإنسان قوى عليا — هي القوى العقلية —

تنزع إلى ما يشبعها من لذات ، وتسمو بمتع العقل والوجدان والخيال حتى ترفعها فوق لذات الحس ، بفضل ما توافر لها من ثبات ودوام وخلوها من عناصر العناء الذي يحتمل أن يصيب صاحبها . . . وقد يؤثر الإنسان اللذة التي تقترن بالمتاعب ، وقل من الناس من يرضى أن يكون حيواناً وضعياً ، وأن يقنع بطلب اللذة البهيمية ، لأن العاقل لا يقبل أن يكون معتوها ، والمتعلم لا يسره أن يكون أمياً جاهلاً ؛ وصاحب الضمير لا يرضى أن يكون أنانياً وضعياً حتى ولو اقتنع هؤلاء بأن حظ الوضع من السعادة أعظم من حظ الإنسان المهذب النبيل ، إن الشعور بالكرامة عنصر رئيسي في سعادة الإنسان ، ونحير للمرء أن يكون إنساناً كريماً ينقصه الرضا من أن يكون خنزيراً هائلاً ، وأن يكون سقراط مهذباً من أن يكون أحمق سعيداً^(١) ، من أجل هذا نزع الإنسان إلى حب الجمال وتذوق الفن وقراءة الكتب وتأدية الواجب وغير هذا من متع إنسانية رفيعة ، ونفر من الإغراق في طلب اللذات الحسية والمتع البهيمية . ولكن هذه التعديلات التي أدخلها على نفعية بننام قد تأدت به إلى التمسك إلى مذاهب العقلين مُقَنَّعاً متكرراً كما سنعرف في تعقيبنا بعد .

مآل النفعية :

وقد تسالت النفعية إلى شتى مجالات المعرفة البشرية ، فبدأت في مجال اللاهوت عند من جعلوا الله ممثلاً للنفعية في أكمل صورها ، لأنه هو الذي يعمل على تحقيق السعادة للناس دون أن ينتظر من وراء ذلك جزاء ولا شكوراً ؛ فيما يقول ولیم پالیہ + ۱۸۰۵ Paley وتسالت النفعية إلى مجال الاقتصاد وبدأت عند أمثال آدم سميث + ۱۷۹۰ ومالتوس + ۱۸۳۴ وغزت ميدان السياسة والتشريع على يد Pentley ومن خاض هذا الميدان من تلامذة بننام ،

(۱) Ibid, p. 7-9

واتصلت بالفلسفة العملية الأمريكية Pragmatism عند جون ديوى + ١٩٥٢ وپیری المولود عام ١٨٧٦ ومن إلهما ، وتأثرت بالاتجاه المثالي الحدسي الذي غزا تجريبية الإنجليز فكانت للنفعية الحدسية التي بشر بها هنري سيدجويك + ١٩٠٠ وكان أقواها - فيما يبدو - نفعية الأخلاقيين الذين دانوا بنظرية التطور كما تبدو عند ستيفن وسپنسر ونيشيه وهكسلي ومن إلههم ، وقد رأينا أن نفرد لهذا الاتجاه الفصل التالي .

ولكن النفعية كمذهب فلسفي مستقل قد فقدت أنصارها من أعلام المفكرين في القرن العشرين ، فلم تجد بعد مل وارثاً يتلقى تراثها ويخلفه في سيادتها على التفكير الأخلاقي بوجه خاص ، وأعل مرد هذا إلى المثالية التي عبرت ألمانيا إلى بلاد الإنجليز واحتلت تفكير رهط من كبار مفكرها بتقديمهم توماس هل جرين وإدورد كيرد وفرنسيس برادلي وبرنار بوزانكيت وغير هؤلاء ممن سيرد ذكرهم في الفصل الذي سنعقده على المثالية الحديثة ، إذ تكفل دعاة هذه المثالية بتنفيذ الحركة النفعية وتقويض مقوماتها ، وإن بقيت النزعة الحسية قائمة حتى اليوم يؤيدها أصحاب الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية بوجه خاص (١) .

تعقيب :

تعرض المذهب النفعي لسيل من حملات النقد استهدفوا بها تقويض أسسه ومقوماته ، والمقام لا يتسع الآن للإسهاب في عرضها أو إحصاء مختلف وجوهها ، فحسبنا أن نجمل بعضها عسى أن نستعين به على تخير اتجاه أخلاقي : إن الحياة الأخلاقية تقوم على مجاهدة النفس والعمل على ضبط الأهواء والنزوات ، ولا تكون في إشباع الشهوات والتمتع بالذات ، وفلسفة اللذة

(١) انظر في تفصيل هذا كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق وقد زودنا بمجموعة من المصادر أشرنا إلى كل منها في موضوعه من سياق الكلام .

والسعادة تجعل الحياة الأخلاقية هينة لينة ، وتفقد صاحبها القدرة على مقاومة تنزواته ، وتستبعد فكرة « الإلزام أو التكليف من حياته ، ومن أجل هذا لوحظ أن اليونان الذين ربطوا بين الخير والسعادة لم يعرفوا فكرة الواجب ، ونخلت فلسفاتهم من لفظ يعبر عن الإلزام !

وقد سلم النفعيون بمذهب اللذة السيكولوجي واتخذوه أساساً لمذهبهم الأخلاقي ، فكانت اللذة عندهم غاية الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية ، وقد تعرض هذا الأساس للنقد ، فالتجربة تشهد بأن الإنسان كثيراً ما يأتي أفعالا يعرف أنها تضر آلامه ، أو لا تحقق له لذة ولا منفعة على أقل تقدير ، وقد أثبت دارون أن سلوك البدائي يسير بمقتضى ميول فطرية تهدف إلى المحافظة على حياة الفرد والإبقاء على النوع ، دون أن يقرن هذا بلذة ، إذ لم يكن الشعور باللذة ولا توقعها هو الذي أغراه بالجماع لأول مرة ، بل إن بعض الميول الفطرية كثيراً ما يسبب لصاحبه ألماً - كغريزة الأمومة . . .

ومن الخطأ أن توضع اللذة غاية قصوى لأفعال الإنسان ، فإن هذا أنسب لحياة الحيوان منه لحياة الإنسان الذي لا تستقيم إنسانيته بغير مثل أعلى يدين به ، ويميزه من سائر الكائنات ، والمثل الأعلى يكون في العادة تمرداً على وضع اجتماعي سيئ أو تعديلاً لمبادئ هزيلة يتمسك بها المجتمع الذي ينتمي إليه الإنسان ، ومن هنا بدا خطأ للوضعيين وأمثالهم من النفعيين المتطرفين في التوحيد بين واقع الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه حاله ، ثم إن الإنسان لا يطلب اللذة إلا أداة لغاية تسمو عليها ، ولا تكون قط غاية قصوى تنهى عنها آماله ، والحضارة الإنسانية قد قضت على الإنسان بأن يرتفع من بدائيته وحيوانيته ويؤجرى سلوكه على البذل والإيثار إلى جانب الأنانية وتوكيده للذات ، ولو صبح أن يقوم مثلنا الأعلى على أساس أن الإنسان بطبيعته ينشد لله ما مست الحاجة إلى وضع مذهب

أخلاقى بصور اللذة غاية ينبغي أن يهدف إليها سلوك الإنسان - فيما لاحظ
سدجريك من قبل .

ولا يمكن أن تكون اللذة معيارا لأحكامنا الخلقية ، لأن المفاضلة بين
اللذات تقتضى وجود قاعدة عليا يستحيل أن تكون هي اللذة ، بل إن
جمهرة النفعيين لم يستطيعوا أن يستبعدوا العقل والتبصر من حياتهم كما
سنعرف بعد قليل ، واللذات بما هي لذات لا تبيح لإنسان أن يفرق بين
أنواعها ، فالتفرقة الكيفية التى ذهب إليها مل تتنافى مع مصادرة المذهب
الذى تقول إن اللذة هي الخير الوحيد ، بل تتعارض هذه التفرقة مع
منطق النزعة الحسية التى لا تسلم بغير عالم الحس وتنكر كل ما وراءه
من حقائق .

يزيد من اضطراب المذهب النفعى خلط أصحابه بين مدلول اللذة ومدلول
كل من المنفعة والسعادة فتجاهلوا بهذا ما تشهد به التجربة من أن من
اللذات ما يجلب ضررا ، ومن الآلام ما يحقق نفعا ، وأن من الأفعال
اللذذة ما يتأدى بصاحبه إلى التعاسة ، ومن الأشياء النافعة - كأكثر
المخترعات الحديثة - ما لا يحقق سعادة ! بل إن التسليم بالتوحيد بين هذه
المدلولات يدخل فى زمرة اللذين فلاسفة هم أبعد ما يكونون عن الدعوة
لللذة - كأفلاطون وأرسطو والرواقية ومن إليهم ، وقد أشرنا إلى خطأ هذا
الظن عند معالجة هذه المذاهب ، ومذهب السعادة فى وضعه التقليدى يقوم
على تضاد مع مذاهب اللذة والمنفعة فى أكثر مقوماتها ، فهو أقرب
إلى مذاهب العقلين منه إلى مذاهب الحسنيين ، لأنه يرفض اللذة غاية
عليا لحياة الإنسان ، ومعيارا أقصى لأحكامه الخلقية ، ويعتبر القانون
الخلقى عاما مطلقا وليس نسبيا متغيرا كما ظن اللذيون والنفعيون ، وهو
يحمل سلطته فى باطنه وليس خارجه ، ويتضمن فى ذاته مبررات طاعته
دون افتقار إلى الجزاءات التى تقوم خارج الأخلاقية ، ومن ثم كان معيار

الأخلاقية عند دعاة السعادة موضوعيا ثابتا وليس ذاتيا نسبيا متغيرا كما
تصوره النفعيون وسائر التجريبيين :

إن موقف النفعيين من الأخلاقية تعبر عنه نظريتهم الآلية لفكرة
الواجب ، إن قيمة الخير عندهم تقوم خارجيه وليس في باطنه ، لأن الخير
أداة لتحقيق لذة أو منفعة ، فالقانون الخلقى يستمد سلطته من اللذة أو
المنفعة المتوقعة ، من أجل هذا نفر دعاة هذه النظرية الآلية من فكرة
الواجب وهاجوا الإلزام والضمير وكل ما قصد المثاليون إلى التعبير به
عما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ، مع أن هذه المثالية هي التي
تميز الإنسان من غيره من الكائنات ، إن التعبير بما « ينبغي أن يكون »
لا يطلق على حياة الجماد ولا الحيوان ، فإذا تخلينا عن هذا التعبير في
تقييمنا للسلوك الإنساني ألغينا الجانب الإنساني من طبيعتنا وأصبحنا
والحيوان سواء ،

ولكن النفعيين يتحدثون عن الشعور بالواجب ويستمدونه من الجزاءات
التي جعلوها مصدر الأخلاقية الصحيح ، ومن هنا كانت سلطة القانون
الخلقى عندهم مستمدة من سلطة العرف الاجتماعى والقانون الوضعى والدين
الإلهى ونحو هذا من سلطات^(١) والفعل الذى يؤدى استجابة لهذه السلطات
لا يكون خيرا في ذاته ، فإن خيريته مرهونة بنتائجه ، ولكن فلسفة
الأخلاق التقليدية تذهب على عكس هذا إلى أن المبدأ الخلقى آيته التجرد من
الهوى *disinterestedness* ويمثل هذه النظرة قديماً أفلاطون حين يقول
إن الفضيلة تحمل جزاءها في باطنها ، بل إن من يحب العفة رغبة في
! استشعار لذتها يكون مصدر عفته افتقاره إلى فضيلة العفة ! ومع أن في
هذا التصور غلوا وإسرافاً ، فلنا نقول إن تثبت الجزاءات عند النفعيين

(1) Cf. Sen. op. cit., p. 168 ff.

(2) Ibid, p. 67.

لم يكمل بعد ، لأن في الإنسان بواعث نزيهة تدفعه إلى فعل الخير ، وفي مقدمتها احترام الإنسان للقانون وحرصه على كرامته .

وفي ضوء المبدأ النفعي الذي يقيم الحكم الخلقى على نتائج الفعل وحدها ، يبدو أننا نكاد لا نجد فعلاً — بالغاً ما بلغت منافاته الأخلاق — إلا وله ما يبرره ، ولا فعلاً — بالغاً ما بلغ نبهه وسموه — إلا ويمكن إدانته وفاقاً للمبدأ النفعي ، إذ لو لم يقض الفريسيون على المسيح ما قدر للصليب أن ينتصر ، فهل نبرر فعلة الفريسيين من أجل نتائجها الطيبة ؟ إن من الخطأ أن نسقط من اعتبارنا بواعث الفعل وغاياته عند إصدار حكم لتقييمه وتقدير أخلاقيته ، وقد اعترف بهذا أحد أعلام النفعية فشذبهذا الاعتراف عن قاعدة النفعيين ومن إليهم من التجريبيين ، ذلك هو « مل » الذي أقام أخلاقية الفعل على مقصد صاحبه ومدى إرادته له ، بينما ذهب أقرانه إلى القول بأن قيمة الأفعال مرهونة بمدى قصد صاحبها في تحقيق نتائجها ، ومن هنا كان من يقوم بخدمة الآخرين بباعث من حب الناس والميل إلى مساعدتهم أدنى في مراتب الكمال عندهم ممن يفعل ذلك وهو يسعى وراء خدمة مصالحه وإشباع رغباته ، لأن هذا يحقق الخير لنفسه ولغيره من البشر ، بينما يغفل الأول ذاته ويتجاهل مصالحه .

إن تحديد قيمة الأفعال — فيما أشرنا من قبل — يتطلب الاستماعة بمبدأ يمكن من الموازنة بين نتائجها النافعة والضارة ، وقد فطن إلى هذا جمهرة النفعيين فقالوا بمبدأ الاستبصار ، بل أضاف بعض النقاد مبدأ الأريحية Benevolence — فيما كان يسميه بطر أو الغيرية Altruism فيما سماه سبنسر — ومبدأ العدالة ، وهذه المبادئ لا يمكن أن تستمد من خبرات اللذة والألم ، وإنما يزودنا بها الحدس أو العقل ، وبها يتيسر للإنسان أن يزن نتائج أفعاله ويقدر الآثار التي تنجم عنها .

وقد تغير مدلول اللذة عند دعائها ، فكانت عند القورينائية حسية

فردية عاجلة وتساوت اللذات كيفاً ، وأصبح المثال الأخلاقي قائماً في التمتع بها حاضراً دون أسف على ما فات ولا قلق بشأن ما هو آت ، وكان كل ما يميزها هو درجة شدتها ومدة دوامها ، ولكن أرسطووس نفسه لم يستطع أن يستبعد العقل من نطاق الحياة دواماً ، فكان يستعين به على تأخير بعض اللذات دون بعضها الآخر ، بل أوصى أرسطووس باللذات الهادئة التي تختار بمهارة من بين ما تقدم لنا المناسبات من حين إلى حين فيما أشار سديجويك في تأريخه لهم ؛ وجاء الأبيقورية فطالبوا باللذات الثابتة التي لا يتيسر تحقيقها بغير تفكير وتروّ دقيق ، وكان أبيقور يطيل النظر في تقييم وجدانات اللذة والألم ، ويميز بين حسناتها وسيئاتها وينتهي في بعض الأحيان إلى اعتبار اللذات شراً والمؤلم خيراً ! وكان يعتبر اللذة خيراً سلبياً ، ومن ثم لا تقوم في إشباع الرغبة إلا بمقدار ما يؤدي هذا الإشباع إلى إزالة الألم الناشئ عن عدم إروائها ، ولما كانت الرغبات لا تنتهى عند حد جاهر أبيقور بأن السعادة تقتضى تقليل الرغبات والحد منها ما أمكن ذلك ، حتى يتحرر الإنسان من أهوائه ويحقق لنفسه راحة البال وطمأنينة القلب ، ومن هنا كانت لذات للعقل أسمى أنواع اللذات ؛ وجاء بنتام فسوى بين اللذات كيفاً وميز بينها كمّاً ، وذهب على عكس أبيقور إلى أن السعادة تقوم في إشباع الرغبات ومن أجل هذا قال بالإكثار منها لا بتقليلها على عكس ما ذهب سلفه ، وجاء مل فيز بين اللذات كيفاً وآثر إشباع القوى العليا على الدنيا ، وأباح توضيحية سعادة الفرد في سبيل المجموع . . . إلى آخر ما عرفناه من قبل ؛ ومع هذه الخلافات في مدلول اللذة أجمع دعائها على التوحيد بينها وبين المنفعة والسعادة ، وقد عرضنا لمبيان خطئهم في ذلك .

على أن إنكارنا للذة غاية قصوى للأفعال الإنسانية ومعيّاراً أسمى للأحكام الخلقية ومعارضتنا لهذا الاتجاه الحسي لا تنفي أننا لا نميل إلى مذاهب المتزمتين من الحدسيين والعقليين ، فالإنسان ليس حساً خالصاً

ولا عقلا محضا ، ولكنه يجمع بينهما ولا تستقيم حياته الصحيحة بدونهما مجتمعين ، وتكامل النفس يقتضى الإبقاء على قوى الإنسان حسية كانت أو عقلية ، مع تمكين هذه القوى من أن تؤدي وظيفتها الطبيعية بتوجيه العقل وتدبيره ، ومنزىد هذا وضوحا في كلمتنا الأخيرة (في آخر فصل في الكتاب) ، والإلحاح في إقرار الغيرية أساسا مكينا للأخلاقية ، لا يتعارض مع التسليم بالإبقاء على الأنانية وتوكيد الذات ، وقد صدق « ليكي » Lecky حين قال : إن الفضل الأكبر في نهضة الأمم وتقدم الحضارات مرجعه إلى مسعى قوم كانوا وهم في غمرة سعيهم الحثيث من أجل مصالحهم الشخصية ، يعملون عن وعى على ترقية مصالح المجموع .

مناقشة بتنام ومل :

ونضيف الآن كلمة في مناقشة أكبر رائدتين للفلسفة النفعية :

على يد بتنام تحققت النزعة الواقعية في (الأخلاق) وأصبحت الأخلاق لا تهدف إلى خلق أولياء وقديسين ، بل ترمى إلى توجيه النشاط الإنساني إلى إسعاد المجموع على قدر الإمكان ، عن طريق دراسة وصفية علمية تصطنع فيها مناهج الاستقراء .

ونخير ما في هذه الواقعية أن كرامة الفرد فيها مصونة ، إن الفرد لا يفنى في المجموع ولا يذوب في مطالبه ، بل إن مصلحة المجموع نفسها تقوم على بواعث فردية وتستند إلى دوافع ذاتية ، ولكن استقلال الفرد في هذه الواقعية لا ينتهى . باستسلامه لنزواته وأهوائه وإلا استحال قيام علم الأخلاق ، وبهذا تميز مذهب بتنام من مذهب هوبز الذى سلب الفرد حرية واستقلاله حين أرجع قواعد الأخلاق إلى الدولة وأوجب على الفرد طاعتها عن غير اعتراض .

لكن نزعته الحسية قد أعمته عن معيارية البحث الأخلاقى الذى يستهدف

وضع المبدأ الإنساني الأعلى ، وحساب اللذات عنده يقتضى أن تكون اللذة مشعورا بها أو حاضرة في الذهن ، ولكن قيام الإنسان بتطبيق قواعد هذا الحساب يفقده الشعور باللذة أو يضعف إحساسه بها وبالتالي لا يكون قياسه لها دقيقا ، وهذا إلى أن القيم الذاتية يتعذر إخضاعها للقياس الرياضي ، فليس من اليسير أن تحول عمق اللذة أو صفاءها ... إلى أرقام دقيقة ، ومن أجل هذا وغيره أنكر تكيم اللذات الكثيرون من فلاسفة الأخلاق من أمثال توماس هل جرين وهنري سدجويك وبرادلي ومكنزي وغيرهم من نقاد بنتام .

أما محاولة التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع فقد ارتدت فيها الغيرية إلى الأثرة - على نحو ما ذهب أصحاب المنفعة الفردية - وقد صدق « كونت » حين قال في حملته على « هلقسيوس » أحد أعلامها : من الضلال أن يقال : اصغوا إلى صوت أنايتكم فإن هذا لكفيل بأن يحملكم على خدمة الآخرين ، كأنما كان الناس بالابتعاد عن الفضيلة يصبحون فضلاء !

على أن الطبيعة البشرية تجمع فعلا بين نزعات الأثرة والإيثار ومن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها ، بل إن في التوفيق بينهما يقوم الموقف الخلقى .

أما عن جون ستورت مل فإنه لم يقنع بتفرقة بنتام بين اللذات كما ففرق بينها كيفا ، ولكن هذه اللفتة الطيبة كانت سقطة إذا قيس بمعايير نزعته الحسية ، لأن التفرقة بين « أنواع » اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم في التفرقة بين أنواعها ! والمذهب اللذنى يقوم على مصادرة مؤادها أن اللذة هي الخير الوحيد بذلك لا يفسح مكاناً لمعيار للحكم غير اللذة .

أما عن توفيقه بين صالح الفرد وصالح المجموع ، وكيف أفسح مكاناً لتضحية الفرد بسعادته من أجل الآخرين ، فإن في هذا بدوره خروجاً

على منطقتي نزعتي الحسية التي تقوم على المصلحة الشخصية ولا تعترف بغير
الأنانية مقياساً للأفعال الإنسانية ومعياراً للأحكام الخلقية ؛ بل إن مل وإن
كان قد ردّ للتضحية مكانتها من الأخلاق إلا أنه جعلها أداة لغاية خارجها
على غير ما يذهب أصحاب الفلسفة التقليدية .

وقد كان تداعي المعاني أساساً لفكرة المنفعة العامة عنده ، ويقال في نقده
إن التداعي الصناعي لا يكتب له الدوام ، فما يشب الطفل ويتضح عقله
حتى يكشف افتعال هذا التداعي ، وبالتالي ينهار في ذهنه التوفيق بين المنفعة
الخاصة والمنفعة العامة .

ارتد مل إلى مذهب العقليين مقنعاً متكرراً ، فهد بهذا للناقد أن يضع
بينتاه في موضع أسمى من ناحية الولاء للزعة الحسية ومسايرة مقتضياتها .
ولكن أكبر سقطات مل كانت في انتقاله مما هو كائن إلى ما ينبغي أن
يكون ، ومن مصلحة الفرد إلى مصلحة المجموع ، وفي هذين تعرض لحملة
شديدة من النقد نجملها فيما يلي :

كان يقول « إن البرهان الوحيد على أن الشيء مرئي visible هو أن
الناس يرونه فعلاً . . . فليس هناك من سبب يمكن التدليل به على أن
شيئاً ما (السعادة) مرغوب فيه desirable سوى أن الناس يرغبون فيه
بالفعل . . . » :

وقال في نقده مكينزى J. S. Mackenzie إن المنطقة قد اتخذوا الفقرة
السالفة مثلاً يوضحون به مغالطة اللعب بالألفاظ Fallacy of the figure
of speech - وهي نوع من السفسطة يظهر في كلمات تتشابه في الشكل
أو البناء ، فيُفترض خطأ تشابهها في المعنى ، ووجه المغالطة في تعبير مل
أنه استخدم لفظ مرغوب فيه desirable بمعنيين : (أ) ما يمكن أن
يرغب فيه الناس بالفعل what is desired وما ينبغي أن يرغب فيه الناس
what ought to be desired كمثل أعلى ينشدونه :

وشارك في هذه الملحوظة سدجويك وچون ديوى وغيرهما .

ويقول « مل » في نصه السالف منتقلا من سعادة الفرد إلى سعادة
المجموع : « . . . ليس هناك من سبب يمكن التدليل به على أن سعادة
المجموع شيء مرغوب فيه ، سوى أن كل فرد يرغب فعلا في سعادته
الشخصية . . . » ويقول مكنزى إن في هذا الدليل مغالطة غموض في
التركيب Fallacy of composition ويوضحها أرسطو بقوله إن ٢ عدد
زوجي و ٣ عدد فردي . : ٥ وهي مجموعهما عدد زوجي وفردى معا ١١ .
كأنما قال « مل » إن سعادة ا وسعادة ب وسعادة ح . . . = سعادتهم
مجتمعين ، ولم يفتن إلى أن أنواع السعادة لا تجمع على نحو ما تجمع الأشياء
المادية . بل إن هذا شبيه في رأى مكنزى بأن نقول أن الفرقة التي تتألف من
مائتى جندي طول كل منهم ستة أقدام يكون طولها ١٢٠٠ قدم ا إن ذلك
لا يصح إلا متى وقف كل منهم فوق رأس زميله ! وشارك في هذا النقد
برادلى ومويرهيد وسدجويك ودارسى وغيرهم ممن شاركوا في نقد مل -
ومنه جورج مور وبرترند رسل وموريتس شليك وپلامناتز ومن إليهم (١) .
حسبنا هذا بياناً ومناقشة لفلسفة التفعين ولنتبع تطورها عند دعاة
من اعتنقوا نظرية التطور وطبقوها في مجال الأخلاق :

(1) Mackenzie, Manual of ethics (1929), p. 169

J. Dewey, & J. Tufts, Ethics, 1936, p. 205 ff.

F. Bradley, Ethical Studies

J. H. Muirhead. Elements of ethics, p. 112 ff.

H. Sidgwick, Methods of ethics p. 387 ff.

C. F. D'arcy, Short Study of ethics, p. 244 ff.

G. Moore, Principia ethica, p. 66 ff.

B. Russell, Hist. of western philos., 806

M. Schlick, Problems of ethics, p. 18 ff.

J. Plamenatz, The English Utilitarians, p. 140 ff.

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد في قائمة المصادر العامة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

J. Bentham, (1) An Introduction to the principles of morals and legislation 2 vols. 1789

(2) A Fragment on government

(3) Deontology 2 vols

J. S. Mill, (1) Utilitarianism.

(2) Dissertations and discussions 4 vols. 1859—75

James Mill, Analysis of the human mind, 1878 (chs. 17—18)

Leslie Stephen, English utilitarians 3 vols.

عن بنتام وجيمس مل وچون ستورت مل (على الترتيب)

E. Albee, Hist. of English utilitarianism

A. Bain, Mental & moral Science, 1872

S. Hodgson, The Theory of practice, 2 vols. 1870

Th. Fowler, Progressive morality, 1884

V. G. Glzychi, Students manual of ethical philosophy; adapted by Stanton Coit, 1889.

H. Rashdall, The Theory of Good & Evil, 2 vols.

الفصل الثالث

نظرية التطور في الأخلاق

أو مذهب الكمال^(١)

تمهيد - التطور والأخلاق عند دارون - التطور والأخلاق عند سبنسر -
التطور والأخلاق عند ستيفن والكسندر - التطور والأخلاق عند هكسل -
التطور والأخلاق عند نيتشه - تعقيب .

تمهيد :

في القرن الماضي حاولت الوضعية الفرنسية - من ناحية - والنفعية
الإنجليزية - من ناحية أخرى - أن تدخل خصائص البحث العلمي في
التفكير الأخلاقي ، بحيث يستقي الأخلاقيون حقائقهم من التجربة وحدها ،
ويلتزمون في دراساتهم الموضوعية والنزاهة ، ويتوخون الكشف عن الحقيقة
في غير إلف ولا عصبية . . . إلى آخر ما هو معروف ، وسار في هذا
الاتجاه العلمي وأكد خصائصه أتباع نظرية التطور ممن حاولوا تطبيقها
على مجال الأخلاق .

وكانت إنجلترا في النصف الثاني من القرن الماضي تغلب بالتفكير التجريبي
- وإن سايره تفكير المثاليين من الحدسيين والعقليين - كما سنعرف بعد
- وقد ظهر كتاب « مل » في مذهب المنفعة العامة عام ١٨٦١ وقبيل
ظهوره بعامين نشر دارون Darwin الجزء الأول من كتابه « أصل الأنواع »

(١) لكمال في الأخلاق صور شتى ، بل ما من مذهب في الأخلاق إلا وهو يهدف إلى
التعبير عن الكمال في صورة من صوره : وإن لم يستخدم في ذلك لفظ الكمال ، ولكن التطوريين
قد أنهوا بتطبيق التطور على الأخلاق إلى ما سموه بمذهب الكمال perfectionism كما سنعرف
في هذا الفصل .

الذى مكن لنظرية التطور في صورتها العلمية الدقيقة . وكان دارون مثالا
عاليا للعالم التجريبي الذى حقق في دراساته خصائص البحث العلمى فى أكمل
صورها (١) .

وكان رجال اللاهوت يقولون إن الله قد خلق أنواع الحيوان كلها من
العدم دفعة واحدة فى ستة أيام كل منها نهار وليل ، وأنها مستقلة غير
متصلة الأنساب بعضها ببعض ، وأنها لازمت صورها منذ خلقت فلم يلحق
بها تطور ما ، فأنتهى دارون بعد دراسة استغرقت نيفا وعشرين عاما إلى
القول بأن هذه الأنواع قد نشأت بالانتخاب الطبيعى آليا عن طريق التنازع
على البقاء وبقاء الأصلح منها ، وبفضل تكيف الكائن الحى مع بيئته ،
وتأثير البيئة فى نمو الأعضاء وضمورها ، وأثر الوراثة وانتقال الصفات
المكتسبة إلى الذرية . . . إلى آخر ما قاله فى نظريته .

وهزت النظرية الجديدة أركان العالم الأوربي والأمريكى (٢) مع أن
دارون لم يكن قد عرض لأصل الإنسان فى كتابه السالف الذكر ، مكثفياً
بالحديث عن أنواع الحيوان والنبات ، ثم أصدر فى عام ١٨٧١ كتابه "تسلسل
الإنسان" وأبان فيه أن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق درجة وليس فرق
نوع ! وأن أظهر الفروق بينهما يتمثل فى أن الإنسان هو الحيوان الوحيد
الذى يعتبر أخلاقياً ، وإن لم يرق فى هذا ما يمنع من إخضاع الإنسان لقانون
الانتخاب الطبيعى ، بل يصرح دارون بأنه يؤثر أن يرتد أصله إلى القرد
الذى يضحى بحياته إنقاذاً لحياة حارسه ، على أن ينحدر إلى إنسان متوحش

(١) من التزام للتجربة دون التأثير بأية اعتبارات ، وحرص على موضوعية البحث
ونزاهته ، واعتصام بالصبر والأناة . . . انظر فى تفصيل هذا كتابنا أسس الفلسفة
ص ٢١٢ - ١٣ .

(٢) انظر فى تفصيل آثارها كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة - فصل ٨ ص
٢٤٦ وما بعدها .

يجد لذة في تغذيت عدوه والفتك بأولاده واسترقاق نسائه دون أن يشعر
بوخز ضمير !

وحاول بعض الأخلاقيين تطبيق الانتخاب الطبيعي على الأخلاق وقيمها
العليا ، وتمثلوا الكمال الأخلاقي قائماً في نهاية تطور الإنسان الطبيعي ، وكان
في مقدمة هؤلاء : سبينسر وستيفن وهكسلي ونييتشه والكسندر وغيرهم .

وأخذ هؤلاء يرفضون — مع غيرهم من التجريبيين — قول المثاليين إن
القيم الخلقية من وضع فلاسفة الأخلاق ؛ وينحدرون بها إلى أصولها الأولى
في حياة الجماعات البدائية ، ويستكبعون تطورها خلال الزمن ..

ونحن لا نعني أن تكون الحياة الخلقية عند الفرد أو الجماعة ماضية في
تطور تدريجي خلال السنين والعصور ، لأن هذا من شأن تاريخ الأخلاق ،
وشتان بين تطور الأخلاق وأخلاق التطور ، فالمراد بتطور الأخلاق البحث
في تطور العرف الاجتماعي والنظم والأفكار الخلقية منذ نشأتها حتى احتمات
مكانها من حياة الإنسان ، أما أخلاق التطور فتهدف إلى وضع نظرية تحدد
قيمة سلوك الإنسان ، فهي لا تقف عند تأريخ موضوعها ولكنها تزودنا
بمقياس للقيم الخلقية ، ابتغاء الكشف عن مدى صلاحيتها لهداية الناس ،
وللبحث التاريخي الأول أهميته في البحث النقضي الثاني ، وإن كان أكثر
دعاة التطور من الأخلاقيين قد أغفلوا التمييز بينهما عند تطبيق التطور على
الأخلاق ، طناً منهم بأنهم بتأريخ الأخلاقية يضعون في نفس الوقت نظرية
في تقييم الأفعال الخلقية .

التطور والأفكار عند داروين :

لم يقنع داروين بوضع نظريته في تطور الكائنات ، وإنما أبان عن مكان
الانتخاب الطبيعي في مجال الأخلاق ، فرأى أن نظريته تطبق على حياة

الهمج في نضالهم من أجل البقاء ، وتبطل في حياة الشعوب المتمدينة التي وجدت من النبل أن تعين الضعيف على البقاء ؛ ففي حياة البدائيين تعين الفرد في نضاله صفات الشجاعة والحزم والاعتماد على النفس والإرادة ونحوها ، ومن افتقر إلى هذه الصفات استهدف للهلاك ؛ أما صفات التعاطف والتضحية والميل إلى مساعدة الآخرين والطاعة والولاء للمجموع . . . فإنها لا تساعد الفرد في نزاعه مع الآخرين من أجل البقاء ، ولكن لها خطرهما البين في حياة القبيلة أو المجموع ، فتبادل المساعدة والرغبة في تضحية الذات من أجل الآخرين وغيرها من صفات تعبر عن الغريزة الاجتماعية وتجعل القبيلة التي تتوافر في أفرادها هذه الصفات أقدر على مكافحة غيرها من القبائل التي تعوز أفرادها هذه السجاياء ، وفي هذا يتمثل قانون الانتخاب الطبيعي ، فالقبيلة التي تعوز أفرادها الفضائل السالفة الذكر تنقرض أو تضعف في نضالها على أقل تقدير ، وبالتالي يتاح للقبيلة التي تهيأت لأفرادها الصفات السالفة أن تبقى وأن تكون أقدر على النضال ، وبهذا فسر دارون نمو الصفات الاجتماعية في حياة الجنس البشري ، وفيها يبدو ما تسميه بالفضائل ، وهذا عنده هو تطور الفضائل عند الهمج والبدائيين .

فإذا عرض دارون لحياة الإنسان المتمدين تعثرت محاولته ولم يسعفه قانون الانتخاب الطبيعي محكاً لقياس التطور الروحي عند الشعوب المتمدينة ، لأن تطور التعاطف عندها قد تجاوز منطق القانون الطبيعي ؛ فإذا كان ضعف الجسم والعقل في طور الهمجية يتعرضون للانقراض ، ولا يبقى إلا من تهيأت لهم أسباب الصحة والعافية ، فإن الشعوب المتمدينة تفرغ وسعها في الحيلولة دون هلاكهم ، تقاوم الانتخاب الطبيعي وتعوق انقراضهم ، إذ تقيم الملاجئ والبيمارستانات والمستشفيات لتبقى على حياة العجزة والمرضى والمأفونين من بنى الإنسان ، وتسن القوانين التي تكفل معونة المحتاج ؛ ويستنفذ الأطباء مهارتهم في إنقاذ حياة المعرضين للموت . . . وما نبديه

من عون للمعوزين ليس إلا نتيجة عرضية لغريزة التعاطف التي تلقيناها في الأصل كجزء من غرائزنا الاجتماعية . . . وليس في وسعنا نحن المتمدنين أن نوقف تيار هذا التعاطف الوجداني تحت أى ظرف ما لم نقص على أنبل جزء في طبيعتنا — فيما يقول دارون في كتابه : « تسلسل الإنسان »

Descent of Man

وهذا التعاطف الذي لا يتمشى مع قانون الانتخاب الطبيعي حتى في نضال الجماعات ، يعتبر في رأى دارون أسى من الانتخاب الطبيعي وأنبل من النزاع من أجل البقاء ، وإذا نحن سايرنا منطق الانتخاب الطبيعي انتهينا لا محالة — فيما يقول دارون — إلى هدم جميع المنشآت والمؤسسات التي تقيمها الشعوب المتمدينة ابتغاء الإبقاء على الضعاف والمرضى من أبنائها ، وكفالة الحياة الرخية المأمونة لهم ، وليس هذا — فيما يصرح دارون نفسه — إلا إنلافاً لأنبل جزء في طبائع البشر ؛ وهكذا انتهى دارون إلى أن الانتخاب الطبيعي يصلح محكاً لأخلاق البدائيين والهمج ، ويبطل مقياساً لأخلاق المتمدنين من بنى البشر^(١) .

تلقى النظرية بعد دارون طائفة من المفكرين تشعبت وجهات نظرهم في فهم العلاقة بين التطور والأخلاق ، حسبنا أن نجمل آراء أعلامهم في هذا الصدد :

التطور والأخلاق عند سبنسر :

سيطر هربرت سبنسر + ١٩٠٣ Spencer^(٢) على ميدان الفلسفة في إنجلترا إبان الثلث الأخير من القرن الغابر ، وكان من الإنجليز القلائل الذين

(1) W. R. Sorley, Recent Tendencies in Ethics, p. 40—4

وراجع كتاب دارون Descent of Man في الشطر الأول فصل خامس طبة ١٩٠١ ص ٢٠٢ وما بعدها .

(2) Cf. A Hundred Years of British Philosophy, p. 98 ff.

تجاوزت شهرتهم إبان حياتهم حدود بلادهم ، إذ عرفته أوروبا وأمريكا بل روسيا والصين واليابان ، وترجمت مؤلفاته إلى أكثر لغات العالم المتكلمين ، وهو يدين شهرته إلى قدرته على تطبيق نظرية التطور على مختلف مجالات المعرفة البشرية ، إذ وضع في هذا الصدد سلسلة مجلدات في مبادئ علوم الحياة والاجتماع والنفس والأخلاق . . .

وقد أبان عن موقفه من الأخلاق في كتابه « مجال علم الأخلاق » Data of Ethics الذي أصبح الشطر الأول من الجزء الأول من كتابه « مبادئ علم الأخلاق » .

واعتبر سبنسر علم الأخلاق علما واقعيا طبيعيا وليس فلسفيا يهتم بدراسة المبادئ والمفاهيم الميتافيزيقية ، فاهتم بدراسة سلوك الإنسان ومعرفة غايات الأفعال الإنسانية وقوانينها ، وقد سلم بالأساس الذي استند إليه المذهب النفعي عند أسلافه^(١) وتدرج منه إلى تطبيق نظرية التطور على الأخلاق ، ومن ثم انتهى إلى إخضاع مبادئ الأخلاق الجديدة لقانون الانتخاب الطبيعي عن طريق التنازع على البقاء ، بمعنى أن يبقى من هذه المبادئ ما يصمد للتجربة وينقرض منها ما لا يقوى على النضال ، لأن الأخلاق عنده شأنها شأن أى شيء آخر ، فالخير ما يساهم أغراض الحياة والشر ما يتعارض مع أهدافها ؛ إن وظيفة الأخلاق أن تساعد الفرد على أن يحيا ويتكيف مع بيئته ، ومن أجل هذا اختلفت مبادئ الأخلاق باختلاف زمانها ومكانها .

والحياة عند سبنسر تلاؤم أو تكيف بين الكائن الحي وبيئته ، وكما أن الحياة مرهون بهذا التلاؤم ، وأفعالنا الإرادية تهدف إلى حفظ الذات .

(١) انظر في تفصيل هذا كتابنا : مذهب المنفعة العامة - الفصل الثانى من الباب الثالث . ولا سيما ص ١١٦ وما بعدها .

أو حياة الجنس أو ترقية حياة الجماعة بحيث يعيش الفرد في انسجام مع غيره من أفراد ، وهذه الغايات تقابلها أنواع من السلوك الإنساني تهدف إلى المحافظة على النفس ، والإبقاء على النوع الأخير هو مجال علم الأخلاق وغاية الإنسان القصوى تقوم في تحصيل اللذة والمحافظة عليها أو تجنب الألم أو تفاديه ، وهكذا تبدو غاية السلوك الإنساني في تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته ، فإذا تحققت هذه الغاية كان السلوك خيرا وإلا كان شرا ، وتحتمتها بشرلذة عند الفرد والجماعة معا ، والكمال الأخلاقي إنما يقاس بمدى تحقيق اللذة والخلو من الألم ؛ وقد التمس الإنسان أول أمره تحقيق منفعه الشخصية ؛ ثم فطن إلى أن تعاونه مع الآخرين يؤكد مصالحه ويزيد من منفعه ، فامتزجت في تصرفاته الأثرة بالإيثار ، ثم استصوب بمرور الزمن العمل لمصالح الغير ولو خلا من النفع الذاتي أو تعارض مع مصالحه الشخصية ، وسيجيء يوم تتفق فيه منفعة الفرد ومنفعة المجموع وينتفي التعارض بينهما ، وتختفي الأثرة ويسود الإيثار ، وهذه هي « يتوبيا » Utopia سبينسر أو مدينته الفاضلة التي صور فيها السعادة المقبلة فيما سماها نقاده .

لنا

ومقياس أخلاقية الأفعال عنده يقوم فيما يترتب عليها من لذة أو ألم ، وهذان ينحلان بيولوجيا إلى المنفعة والضرر ، وبهذا عارض سبينسر اتجاه الحداثيين الذين قالوا بوجود حاسة خلقية موروثية تميز بين الخير والشر تلقائيا حدسيا ، وإن صرح مع هذا بأن المفاهيم الخلقية التي اكتسبها الجنس بالتجربة قد أصبحت وراثية عند الأفراد بمرور الزمن ، فوفق بهذا بين الحداثيين والنفعيين .

وقانون التطور عنده يؤكد أن تكيف الإنسان مع بيئته في تقدم متصل ، فالإنسان بدأ أنانيا ينشد منفعته الشخصية ثم فطن إلى أن التعاون مع أقرانه يزيد من منفعه ويكفل تحقيق مصالحه ، ومن هنا جاء ميله إلى

التعاون ، فامتزجت في هذه المرحلة من حياة البشر الأنانية والغيرية كما قلنا منذ حين ، وورثت الأجيال فكرة الجمع بين صالح الفرد وصالح المجموع حتى أحب الناس الغيرية لذاتها دون نظر إلى ما يترتب عليها من نتائج وآثار ، ولكن الإنسان الراهن لم يتجاوز بعد مرحلة النزاع بين الأثرة والإيثار ، وقد يجيء يوم يتحقق فيه الانسجام الكامل بين مطالب الفرد ومطالب المجموع ، وعندئذ تسود الغيرية ويصبح الإنسان فاضلاً بطبيعته .

وحين أراد سبنسر أن يحدد ما يعنيه بالسلوك الخير ، انحدر إلى حياة الحيوانات الدنيا ، ورأى أن جوهر الحياة في أدنى صورته يقوم في الجهد الذي يواصل الكائن الحي بذله لكي يلائم بين نفسه وبين بيئته ، وكل سلوك ينزع إلى ترقية هذا التلاؤم أو إيقاف ترقيته ، وبمقدار توفيقه أو إخفاقه يكون خيراً أو شراً .

والسلوك الخير يحقق لصاحبه لذة أو منفعة لأنه يفضي به إلى الانسجام مع بيئته ، وعلى عكسه يكون السلوك السيئ ، وتكتمل خيرية السلوك متى حقق منفعة لا تفتقر بمضرة ، فإن كانت اللذة أو المنفعة الناجمة عنه تزيد على الألم أو الضرر كان خيراً نسبياً ، وغاية الأخلاق القصوى تقوم في المساهمة في تعجيل التطور الذي يحقق تكيف الفرد مع بيئته ، فالحيلة الخلقية تتحرك بنا نحو مثل أعلى يحقق الانسجام الكامل بين مطالب الفرد ومطالب المجموع (١) .

ولكن اتجاه سبنسر إلى تطبيق التطور على الأخلاق قد انتهى به إلى رد مقياس الأخلاقية إلى حالة قد يبلغها الجنس البشري في تطوره يوم تختفي من حياته الحاجة إلى النزاع من أجل البقاء ، وتسير حياته كلها هَوْناً بريثاً من الصراع ، وكان من آثار إخضاع المبادئ الخلقية لمنطق للتطور الأعمى

(١) Mackenzie, op. cit., p. 237—41

أن أصبح الإحسان عنده يتعارض مع قانون الطبيعة الذى يقول ببقاء الأصالح ، ويُفضى بالناس إلى التدهور والانحطاط لأنه يساعد على بقاء من يستحق أن ينقرض ، وبذلك أصبحت « الزكاة » والضرائب فى كل صورها. ظلما وإفسادا يمكن للطاعنين فى السن وضعاف العقول والأجسام من البقاء ، وأضحت الدعوة إلى التعاون باسم محبة الإنسانية ضلالا مبينا . وهذا الاتجاه الحبيث سيبدو فى أبشع صورته عند « نيتشه » كما سنعرف بعد قليل .

النظور والأخلاق عند ستيفن وألكسندر :

ويتميز مذهب سبنسر من مذاهب غيره من مدارس التطوريين . باعتباره بوجود غاية قصوى مطلقة يتجه إليها سلوك الإنسان ، ورغم أنه يسير من البداية متطوراً إلى النهاية ، فيبدأ من أبسط صور الحياة إلا أنه ينتهى إلى القول بوجود غاية مطلقة ، وبالتالي يلج فى معالجة الأخلاق من وجهة نظر غائية ، ويمضى فى هذا مسترسلاً حتى ينتهى إلى مذهب خلقى لا يرتبط بدنيانا الحاضرة ، بل يتصل بعالم مقبل يتحقق فيه التلاؤم التام . والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته ، ولكن أكثر دعة . التطور قد رفضوا التسليم بهذه الأخلاق المطلقة ، وفى مقدمة هؤلاء « ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ Leslie Stephen فى مذهبه الذى أبان عنه فى كتابه Science of Ethics وصمويل ألكسندر + ١٩٣٨ S. Alexander فى كتابه Moral Order and Progress إذ تحاشى كل منهما القول بوجود غاية مطلقة نتحرك نحوها .

وكتاب ستيفن السالف يمكن اعتباره أنصح محاولة لإقامة الأخلاق على أساس من فلسفة التطور ، وقد استوعب ستيفن التراث الإنجليزى وتشرب خصائصه ، من هنا جاء عداؤه للميتافيزيقا وعدم ميلاته بالدين والارنداد .

إلى التجربة مصدراً وحيداً للمعرفة وتمجيد العلم الدقيق وبالتالي رفض جميع الحقائق الأولية السابقة على التجربة ؛ وإذا كان سبنسر هو الذى وضع أساس النزعة التطورية فى الأخلاق ، فإن ستيفن هو الذى أكمل عمله وعمّق فكرته ، فالأخلاق عنده — كما يشهد عنوان كتابه — تخضع للبحث العلمى وتصطنع فى دراستها مناهجه ، فتتحرر بذلك من التأمّلات الميتافيزيقية والجزاءات الدينية وتقبع فى حدود التجربة ، وتصبح وظيفة علم الأخلاق وصف الظواهر الخلقية وتحليلها كما تبدو فى الخبرة الحسية وتعرض للملاحظة ومن أجل هذا كان اتصاله بعلوم الحياة والنفس والاجتماع .

ويرى ستيفن — متجاوزاً حدود المذهب النفعى — ضرورة تحديد علاقة الفرد بالجماعة ، فليس الفرد وحدة مستقلة عن الجماعة ، ولا الجماعة مجموع وحدات ، أن بينهما علاقة عضوية يبدو فيها الفرد مغزولاً فى نسيج اجتماعى مما يتعذر معه أن يستهدف غايات شخصية وبالتالي فإنه يعبر عن مصالح المجتمع حتى حين يبدو أن سلوكه يرتد إلى دوافع الأنانية .

وبالتالى يصبح معيار الأخلاق ليس تحقيق السعادة الشخصية ولا العمل على توفير أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس ، إنما يقوم المعيار الأخلاقى الصحيح فى صحة الكائن العضوى الاجتماعى وكفاءته ، وبذلك يكون الفعل الإنسان خيراً بمقدار ما يؤدى إلى تقدم حقيقى فى حياة الجماعة ، وتكون الجماعة أقدر على النضال من أجل البقاء متى استهدف أفرادها سلامتها من حيث هى كل ، لأن الهدف الأخير لكل أخلاق هو سلامة النسيج الاجتماعى وكفاءته ، وبذلك تتحقق حالة التوازن الاجتماعى الذى تستهدفه الأخلاق .

ومع هذا أفسح ستيفن لمبدأ المنفعة مكاناً فى مذهبه ، فقاعدة المنفعة مبدأ للنهوض بالصحة وحفظ الحياة ، وليست مجرد مبدأ يكفل اللذة أو السعادة ،

إن اللذة والصحة تبدوان في أفعال تسير في اتجاه متضارب ، فإذا نشأ بينهما تعارض نشأ بذلك إخلال بالتوازن الاجتماعي ؛

وقد واصل هذا المذهب صمويل ألكسندر في كتابه السالف الذكر عن النظام الخلقى والتقدم ، فالأخلاق عنده مطبوعة بطابع اجتماعى ، تهتم بتحليل المعانى الخلقية وتعنى بتحديد علاقة الإنسان بالعالم الذى يحيطه ، ومكانه من المجتمع الذى يعتبر عضواً فيه ، ولا تقنع بمهمة الوصف والتقرير ، بل تتجاوزها كعلم معيارى إلى تقييم الوقائع الخلقية فى ضوء مثل أعلى ؛ وقوام هذا كله عند ألكسندر نظرية التطور ، فمحك الأخلاقية بدورها هو قانون الانتخاب الطبيعى ، ومقياس تقييم المثل العليا واختبارها لمعرفة أصلحها هو الجدارة الاجتماعية ، إن الحياة الخلقية عنده — كما كانت عند ستيفن — عملية انتخاب طبيعى أو تنازع على البقاء يبقى فيه الأصلح ، أى النوع الذى يكون أكثر توازناً ، فالانتخاب الطبيعى عملية تهدف بها الأنواع إلى تحقيق السيادة لنفسها ، فيسود أحدها ويبقى ويكون النزاع فى عالم الحيوان بين أفراد أو مجموعات أفراد ينقرض بعضها ويبقى الصالح منها ، وليس هذا هو الحال فى عالم الأخلاق ، فإن حرب الانتخاب الطبيعى فى الشؤون الإنسانية لا تكون موجهة ضد الضعاف من الأفراد ، بل تكون ضد مثلهم العليا وأساليبهم فى الحياة ، وفى عالم الحيوان تولد بعض أفراد مزودة باستعدادات طبيعية تجعلها أصلح للبقاء من بعضها الآخر ، ويرث صغارها هذه الاستعدادات فتصبح أجدر بالبقاء من الحيوانات التى تفتقر إليها ، أما فى عالم الأخلاق فإن الاهتمام ينصرف عن الأفراد إلى العتول ، إذ بالتفكير العقلى قد ينزع الإنسان (أو بعض الناس) إلى مثل أعلى للسلوك ، فيضيق — على سبيل المثال — باستعباد المرأة ويطالب بتحريرها من قيود الاستعباد ، ويقف وحده أو مع قلة من أصدقائه ينتصرون لمبادئه ، وقد يثير دفاعه عن فكرته سخرية الناس وضيقتهم ، فإن كان مصاحباً أصيلاً كابد العناء من أجل فكرته ، وواصل المدعوة لها حتى تأخذ فى الانتشار بين الناس ، ويتحول خصومه إلى التمسك

بأسلوب السلوك الحديد الذي يبشر به ، ويقوى الرأى الحديد يوماً بعد يوم حتى يحتل آخر الأمر عقول الأكثرية أو يشيع بين الناس جميعاً ؛ وهذا يقوم الإقناع والتعليم فى الأخلاق مقام نشوء الأنواع وانقراض ما لا يصلح منها للبقاء ، فالإقناع فى مجال الأخلاق يقابل استئصال المنافس فى العالم الطبيعى ، وهذا فسر ألكسندر بالانتخاب الطبيعى أصل المثل العليا كما فسر فى ضوءه أصل الأنواع .

التطور والأخلاق عند هكسلى :

وكان توماس هكسلى + Huxley ١٨٩٥ من أعلام الفكر الممتازين ' العصر الفكتورى فى إنجلترا ، وكان من استقلال الفكر بحيث لم يتابع دارون ولا غيره من معاصريه وسابقيه بغير تبصر ، سلم مع دارون بمبدأ النضال من أجل البقاء ، ولكن الشك ساوره بصدد قانون التكيف مع البيئة ، ومن ثم جاء تردده فى التسليم بقانون الانتخاب الطبيعى .

وبدا استقلال فكره فى مجال الأخلاق ، إذ أعاد النظر فى نظام الكون الذى يخضع لقانون التطور ، فلاحظ أن الأخلاقية تتعارض كل التعارض مع نظام الكون الذى يعبر عنه قانون التطور ، إن نظام الكون يختلف مع مقتضيات الأخلاق اختلافاً يبيننا ، ومن هنا كان من الضلال أن نستسلم لقوانين الطبيعة العمياء ، تلك الطبيعة التى تكبر من شأن الوحشية والحداع وتستخف بمبادئ العدالة والمحبة ! إن مزاولة الخير أو اتباع الفضيلة يتنافى فى كل الحالات مع ما يؤدى إليه النجاح فى النضال الكونى من أجل البقاء ، لأن هذا النزاع يوجب توكيد الذات والتمكين للأناية ، بينما تتطلب الأخلاق ضبط النفس وكبح الشهوات والتضحية فى سبيل الآخرين ؛ إذا كانت قوانين النضال من أجل البقاء تبيح للكائن أن يسحق منافسيه ويسير على جثثهم ، فإن الأخلاق لاتقنع برده عن إيذائهم ، ولا يكفها منه أن يقوم باحترامهم ، ولكنها تطالبه بأن يمد لهم يد العون

ما استطاع إلى ذلك سبيلا ! إن الأخلاق لا تهدف إلى بقاء الأصلح ، ولكنها تُيسر السبيل لبقاء أكبر عدد ممكن من الكائنات ، فتأخذ بيد الضعيف وتعين المعتوه وتشد أزر المحتاج ، ومن هنا كان إنكارها لسنن النضال من أجل البقاء ، ونفورها من أن يقلد الإنسان في سلوكه نظم الكون ويجرى على سننه (١) .

هكذا حرر هكسلي النزعة التطورية في الأخلاق من قيود المذهب الطبيعي ومهد الطريق لمثالية أخلاقية أعرب عنها في دفاعه عن كرامة الإنسان ، وفي الأسلوب الرفيع الذي اتخذه واستخدمه في ذوده عنها ، وفي الطابع النبيل الذي بدا في نظره إلى الحياة الإنسانية فيما يقول متر (٢) .

التطور والأخلاق عند نيتشه :

قنع دارون في كتاب أصل الأنواع بالبحث في الأصل الذي صدرت عنه أنواع الحيوان والنبات ، وظل على إيمانه بالله ، ولكنه بعد ذلك باثني عشر عاما - أي عام ١٨٧١ - نشر كتابه تسلسل الإنسان وفيه أكد أن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق درجة وليس فرق نوع ! ومن ثم أخضع الإنسان بدوره لقانون بقاء الأصلح عن طريق التنازع من أجل البقاء ، ولكنه حين عرض للبحث في الأخلاق أشفق من تطبيق الانتخاب الطبيعي خشية القضاء على أنبل جزء في طبيعة الإنسان ، فالإنسان عنده هو الكائن الوحيد الذي يعتبر كائنا أخلاقيا ، ولكن هذه النتيجة التي أشفق منها دارون ، وتابعه فيها جبهة التطوريين في إنجلترا ، وأشياء الوضعية في فرنسا ودعاة الاشتراكية في ألمانيا ، قد رحب بها ودعا إليها مفكر ناثر جريء هو «فردريك نيتشه» + Nietzsche ١٩٠٠ ذلك أن هؤلاء قد مكنتهم جرأتهم من رفض الدين المسيحي وإنكار مبادئه ، ولكنها

(1) Sorley, op. cit., p. 45—6

(2) Metz, op. cit., p. 118.

خانتهم حين أرادوا - مسايرة لمنطقهم - أن يطبقوا قانون بقاء الأصلح على مجال الأخلاق ، فواصلوا إيمانهم بالقيم الخلقية القديمة التي تكبر من شأن الدعة والغيرية والمشاركة الوجدانية ونحوها من الفضائل التي دعت إليها المسيحية - وغيرها من الأديان - وشارك في الدعوة إلى إكبار الفضائل التقليدية دعاء المذهب النفعي على نحو ما أشرنا من قبل^(١) ؛ وجاء نيتشه فطالب في جرأة بتطبيق نتائج النزاع على البقاء على مجال الأخلاق ، وكان دارون قد واصل عن غير قصد منه عمل السابقين عليه من رجال الانسيكلوبيديا الذين قوضوا الأساس اللاهوتي الديني للأخلاق الحديثة ، ولكنهم أبقوا على الأخلاق القديمة فلم يتعرضوا لها بسوء ، ولهذا أصبحت تفتقر إلى أساس قويم تستند إليه ، ومست الحاجة إلى إعادة إقامتها على أساس جديد ، فنهض نيتشه بهذه المهمة وتصدى لإقامتها على أساس بيولوجي ، وانتهى بهذا إلى التمكن لمبادئ القوة والكبرياء والأنانية ، وأحلها مكان الطيبة والمسكنة وإنكار الذات ؛

وقد أنكر نيتشه وجود قيم مطلقة أو معايير ثابتة لا تتغير ، ورفض القول بإرجاعها إلى الله ، كما أنكر القول بردها إلى العقل ، فأنكر بالتالي وجود خير في ذاته أو حق في ذاته ، ورأى أن مرد المعايير إلى الإنسان الذي يتغير بتغير ظروفه وأحواله ، ولتأييد هذا الرأي أرخ الأخلاق وصنف الأحكام الخلقية التي أصدرتها الشعوب في ماضي عصورها ، وربط بين هذه الأحكام وأصحابها ، وعرف بهذا أي صنف من هذه الأحكام أقدر على البقاء ، وانتهى من هذا إلى القول بأن القيم والمعايير الخلقية تختلف باختلاف زمانها ومكانها ، وتؤدي إلى القول بوجود صنفين من الأخلاق ، أخلاق السادة ، وأخلاق العبيد .

فأما أخلاق العبيد فتتمثل في أخلاق الدهماء وهم الكثرة الغالبة ،

(١) انظر ص ١٧٢ وما بعدها في هذا الكتاب .

هى أخلاق الصبر والحلم والطاعة والتواضع وغيرها مما دعت إليه المسيحية من وجوه الضعف والانحطاط ! ويلجّ القساوسة في توكيده ليحتفظوا بنفوذهم على الجماهير ، وقد استسلم العلماء المحدثون لهذه القيم وقنعوا بأن يضعوا العلم مكان الله ، ثم يكبرون بعد هذا من شأن المساواة والحرية والديمقراطية وغيرها من أوهام !

أما أخلاق السادة فهى التى تمكن للإنسان القوى وتوطد نفوذه ، وهى تتمثل فى الاعتزاز بالقوة واحتقار الضعف واحترام القسوة والاستخفاف بالرحمة والدعة والاستخذاء ، وحب الصراحة وكراهية الكذب والنفاق والخداع ، والنفور من أنصاف الحلول ، والميل إلى الظفر فى ميادين الكفاح وقهر المنافسين والسير على جثثهم فى غير رفق ولا رحمة !

ولكن العبيد يتمردون على قيم السادة ومعاييرهم ويضعون غيرها مما يلائم وضعهم كعبيد ، ومن هنا جاء التناقض بين أحكامهم وأحكام سادتهم ، فإذا كانت الفضيلة عند السادة تقتضى القوة والقدرة على الصراع والمغامرة والسيطرة ونحوها من فضائل إيجابية قوية ، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية هزيلة ، وبهذا تتغير القيم بدافع من حق العبيد على سادتهم ورغبتهم اليائسة فى الانتقام ، وعن هذا تنشأ المثل العليا الهزيلة التى تجعل من الضعف فضيلة ، ومن العجز عن الانتقام عزوفا عن ارتكاب الشر ، ومن الخضوع الذليل طاعة ، ومن عدم القدرة على رد العدوان بالمثل صبرا ، ومن القصور عن تحقيق المطامع تواضعا . . . وهلم جرا .

ومضى نيتشه فقال إن قيم العبيد تتنافى مع قوانين الطبيعة ، فإذا كان من الطبيعى أن ينقرض الضعيف ويبقى الأصلح أوجبت قيم العبيد مساعدة الضعيف والمعنوه ، وأقامت المستشفيات من أجلهم ، وإذا كان من الطبيعى أن يرد الإنسان العدوان بمثله ، اقتضت قيم العبيد أن يصبر المظلوم على

المكروه لأن احتمال الظلم خير من ارتكابه ، بل طالبت به بأن يحب من أنزل به الظلم ! وإذا كان من الطبيعي أن تفرق مراتب الناس دعت قيم العبيد إلى التساوى بينهم إلى آخر هذه القيم التي تنحدر إلى اليهود الذين عانوا الظلم الفادح أجيالاً فتسلحوا بهذه القيم الهزيلة في مقاومة سادتهم من الرومان . . . وقد مكن الأنبياء بمهارتهم من جعل العبيد الأذلاء مصادر القيم الأخلاقية ومرجع الكمالات الإنسانية ، ومن هنا أصبح الفقر سمة الفضيلة ، والتمتع بمباهج الحياة نذير الشر .

هكذا هدم نيتشه التصور المألوف لمشكلة القيم الأخلاقية ، ثم تصور مثله الأعلى قائماً في إرادة القوة ، وقد تكفل هذا المبدأ بقلب القيم المعروفة ، وتوكيد الأنانية والبطش بالآخرين ، وتمجيد القسوة والمغامرة والشجاعة ونحوها من فضائل إيجابية ، وبهذا تجلى المثل الأعلى قائماً في توكيد الذات والسيطرة على الآخرين ، لا بتغاء السعادة الفردية ، بل ابتغاء التوصل إلى الإنسان الأعلى أي « السوبرمان » وإذا كان التطور البيولوجي قد تأدى إلى الإنسان الحاضر ، فليمض بنا التطور حتى نتوصل إلى السوبرمان ، الذي يتمكن بإرادته من أن يسيطر على الآخرين ويخضعهم لنفوذه ، إن حياته ينبغي أن تكون خصاماً لا هواده فيه ، ومغامرة عنيفة لا تنقطع ، وألماً لا يشر في نفسه ضيقاً ، والإنسانية تخطئ حين تبقى على حياة الضعاف وتعمل على ترقية الدهماء ، وتحسن صنعاً إذا حصرت غايتها التسامي بالصفوة الذين وهبوا القوة والجمال ، ومن الخطأ الاعتماد على الانتخاب الطبيعي وحده في تحقيق هذه الغاية ، لأن الطبيعة تقاوم الشدوذ وتمنح المتوسطين من الناس ، وبالتالي تهبط بالممتازين إلى مصاف المتوسطين ، ولا ترتفع بالمتوسطين إلى مراتب الممتازين ، ومن هنا وجب الاهتمام بتربية الأجيال والإشراف على تهذيبهم ، والحرص على جعل الزواج وسيلة لترقية النسل وليس مجرد أداة للتناسل ، بمعنى أن يكون خير الشبان

تخير الفتيات جسما وعقلا ، ولا يقوم الزواج على مجرد الحب ... (١) .
هكذا اهتم نيتشه بإيجاد أفذاذ وعباقره ، ولم يكثرث بالأمم والجماعات ،
تصور أفراداً يقفون حياتهم للصراع والقتال والمغامرة ، ومن الخطأ ما قيل
من أنه كان داعية للقومية المتعصبة ؛ فقد كان يميل إلى العالمية ويطمح
في رفع الحدود بين الأمم ، وليس السوبرمان عنده إلا مواطناً عالمياً يمثل
صلابة الخلق وشجاعة الرأي ويمجد الألم والقسوة ويحتقر الدهة والصبر
والتواضع والتعاطف . . . إلى آخر ما قلناه من قبل .

وفي ضوء هذا الذي أسلفناه يبدو كيف كان « نيتشه » من رواد
الفلسفة الوجودية المعاصرة ، سبق إلى التعبير عن خصائصها حين هاجم القيم
المعروفة التي فرضتها سلطة عليا - إنسانية كانت أو إلهية ، وأرجع القيم
كلها إلى الإنسان ، فأكد الفردية ووطد الحرية ومكن للمسئولية ، وناصر
الذاتية وحقر من موضوعية البحث عن الحقيقة ، وربط بين الفلسفة والحياة
فأصبحت الحقيقة إنسانية وليست ميتافيزيقية منطقية . . . إلى آخر هذه
الحقائق التي تبلورت بعده في الفلسفات الوجودية المعاصرة .

تعقيب :

إن محاولة تفسير الحياة الخلقية بنفس الطريقة التي تفسر بها الصفات
البيولوجية أو تطور الجماعات والشعوب تحمل المناقشة ، لأن وظيفة علم
الأخلاق تختلف عن وظيفة العلوم الطبيعية اختلافاً يبين ، فإنه لا يعنى بالبحث
في أصل المفاهيم الخلقية والمثل العليا ، ولا يهتم بتتبع تطورها خلال
الزمن ، ولكنه يعرض لتحديد المثل العليا ومن ثم كانت وظيفته معيارية
تقييمية وليست وصفية تقريرية ؛ والمثل الأعلى يقوم في النهاية لا في
البداية ، أي في غاية السلوك الإنساني وليس في نشأته ؛ ويبدو التعارض

(1) Cf. W. Durant. Story of Philosophy, 1958, ch. IX p. 401 ff., or :
Vie et Doctrines des Philosophes, 1938, ch. IX., p. 435 ff.

حين نقول إن بقاء الأصلح قد ينشأ عنه ما يتنافى مع مبادئ الأخلاق وقيمها ، عندئذ ينشأ المثل الإنساني الأعلى الذي يكون رجعا لفساد البيئة وقيمها الهزيلة

إن التطورين من أمثال سبنسر يضعون العربدة أمام الحصان فيما يقول المثل الإنجليزي ، يدرسون أصل القيم الخلقية وبداية نشأتها ، مع أن الغرض من البحث الخلقى — فى التصور التقليدى — هو تحديد الغاية التى تكمن فى نهاية التطور ، وجهود الإنسان تتجه من الناحية الخلقية إلى جعل البيئة ملائمة للمثل الأعلى و متمشية معه ، وهذا المثل لا يقوم فى البيئة وإنما يقوم فى نفوس الذين يعيشون فيها ، والتلاؤم أو التكيف الذى يتحدث عنه هؤلاء المتطوريون يتحقق تلقائيا بغير جهد يتحملة الإنسان ، إنما الذى يتطلب الجهد هو تعديل البيئة حتى تبدو على انساق مع المثل الأعلى ، وهذا التلاؤم يكون شاقا حين يضع الإنسان لنفسه غاية يسعى لتحقيقها ، فيعمل على البيئة أو تعديل نفسه أو تعديل كليهما حتى تتلاءما مع مثله العليا ، ولا معنى للتلاؤم الذى يتحدث عنه دعاة التطور ما لم توجد غاية قصوى أو مثل أعلى لحياة الإنسان تلتقى عنده آماله وجهوده ، ومتى صح هذا وجب البدء بدراسة هذه الغاية القصوى ، وتركيز الاهتمام بها .

ولعل من العسير اعتبار الكمال — بمعناه التطورى — مقياسا لخيرية الأفعال الإنسانية ، فإن التنبؤ بمستقبل الإنسان استنادا إلى تقدير النتائج التى ينتظر أن ينتهى إليها التطور أمر عسير ، والمثل الأعلى الذى تصور أمثال سبنسر أنه قائم فى الانسجام الكامل بين الفرد وبيئته مجرد فرض قد يكون وهما .

إن تطبيق التطور على الأخلاق يبدو وصفا عاما للمثل الأخلاقى الأعلى أى مجرد تأريخ طبيعى لنمو الحياة الخلقية ، وقد يكفى هذا فى دراسة حياة الحيوان ، فنلّم بأنواعه ما انغرض منها وما كان منها موجودا ، ونعرف

عن طريق هذا ظروف ما بقي منها ولم يفترض . . . أما فلسفة الأخلاق فلا يعنىها الوصف والتقرير ، بقدر ما يعنىها تقييم الأفعال وتحديد غايتها: إما ترديد الوقوف على السبب الذى أدى إلى إثارة نوع من السلوك على غيره ، وليس حلاً لهذه المشكلة أن تقول إن نوعاً من السلوك قد وُفق في القضاء على غيره من أنواع السلوك لأنه أصح للبقاء ! إن خيرية الفعل عند التطورين مردها إلى صلاحيته للبقاء ، والخير يوجد حين يمتنع التصادم بين الأفراد فيكون المجتمع في توازن مع نفسه فيما يقول صمويل ألكسندر .

ولكن لماذا نريد أن يكون المجتمع في توازن مع نفسه ؟ إن إجابة التطورين تفسر لنا تطور الحياة الخلقية ولكنها لا تفسر لنا السبب في إثارة الحياة الخيرة ، واعتبار التوازن السالف خيراً أقصى ، وقد أحسن التعبير عن هذه الوجهة من النظر الأستاذ سورلى^(١) إذ قال إن الجواب الصحيح يقتضى تفسير الحياة الخلقية بتحديد الغاية القصوى من أفعالنا الإنسانية ، وليس بعرض تاريخها وتبع تطوراتها ، أى بتحديد المثل الأعلى الذى يقوم في النهاية لا في البداية ، ذلك مبدأ تفسير الحياة الخلقية وبها نتفادى وضع العربى أمام الحصان^(٢) .

وقد وضع سبنسر لسلوك الإنسان غاية قصوى أو مطلقة ، وتقوم هذه الغاية الموضوعية في التطور المتصل أو الترقى الدائم الذى ينتهى بانسجام مطالب الفرد مع مطالب بيئته ، تعبيراً عن الكمال الأخلاقى ، ولكن أكثر التطورين - من ليسلى ستينقن إلى صمويل ألكسندر - قد تحاشوا القول بوجود غاية مطلقة تتحرك نحوها كما قانا من قبل ، فسايروا في هذا نظرية دارون التى قضت على ما كان شائعاً منذ القدم بشأن هذه الغاية^(٣) ولكن سبنسر يحدد

(١) في كتابه *Ethics of naturalism* وأشار إلى هذا سيجوريك في كتابه *Methods of Ethics* و *Muirhead* في كتابه *Elements of Ethics* - فيما يروى مكترى

(2) Cf. Mackenzie, op. cit., p. 238 ff.

(٣) كان الشائع بين العلماء أن الكائن الحى يتحرك نحو غاية بعيدة ، وأن الإنسان =

للسلوك الإنساني غاية قصوى ، وهذا يعالج علم الأخلاق من وجهة نظر غائية ، وبذلك يتصل مذهبه بعالم مقبل يتحقق فيه التلاؤم التام والانسجام المطلق بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذى ينتمى إليه .

ويخلط دعاة التطور بين الخير بمعناه البيولوجى والخير بمعناه الأخلاقى ، فالكائن العضوى يحقق غاياته دون الاستعانة بالعقل والإرادة ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يخضع سلوكه لمبادئ الأخلاق بغير الاستعانة بالعقل المدرك والإرادة الحرة ، والتبعة الخلقية لا تستقيم بغير هذين الركنين : العقل والحرية ، إن الفضيلة لا تُورث ولكنها تُكتسب إرادياً ، وتتحقق دنيانا الحاضرة لا فى عالم مقبل نحلم به ، وتقوم على هدى العقل ولا تكون مجرد مسايرة لمطالب الجسم ونزواته — فيما قال أرسطو قديماً^(١) .

يراد بالانتخاب الطبيعى فى الأخلاق النزاع العقلى الذى يقوم بين الأفكار والقيم الخلقية بعضها والبعض الآخر ، ويدخل فيه النزاع بين نظم العرف والعادات وأساليب الحياة القومية ونحوها ، فيثور النزاع من أجل البقاء بين مختلف القيم وشتى مقاييس الأفعال عند الجماعة الواحدة فى العصر الواحد حتى ينتصر منها بالتدريج ما كان أكثر ملاءمة للبيئة ومطالبها ، ويضعف ما لا يساير تقاليد الجماعة ولا يتمشى مع روحها ، وتختفى آخر الأمر من حياة الجماعة العقلية ، وهذا المعنى طبق التطوريون قانون الانتخاب الطبيعى على القيم والأفكار والمقاييس الخلقية والمعايير العقلية والنظم والتقاليد الاجتماعية : ولكن هذا رأى يحتمل الجدل ، ونسوق مثالا يثبت ضعفه ، ذلك

== يستطيع أن يلاحظ ذلك فى تطور الحيوان ، ولكن دارون قد صرح بأن الحيوانات قد أسرفت فى بذل مجهوداتها عبثاً وعلى غير هدى حتى بلغت الحالة التى تبرر الآن وصفها بأنها كائنات غائية ، ولم تكن تحدد مجهوداتها بحيث لا تبدل منها إلا ما كان ضرورياً لتحقيق غايات تهدف إليها ، والكائن الذى يتطور هو الذى يكون مهيئاً للبقاء فى معركة النضال من أجل البقاء ، ولا يقوى على هذا إلا ما كان على درجة عالية من التكوين الفائق ، والغائية فى هذا التركيب يكتسبها الحيوان بتغير عرضى يطرأ على فصيلته أو نوعه — انظر Külpe, p. 148

(١) Cf. Send, Elements of Moral Philosophy, p. 202-203

أن النزاع بين فكرة ثبات الأنواع ونظرية التطور قد انتهى بانتصار الأخيرة بالتدريج ، دون أن يكون الانتخاب الطبيعي هو الذى أفضى إلى هذه النتيجة ، لأن دور هذا الانتخاب سلبى تلاقئ محض ، فهو مثلاً يبق على العفيف ، فيترك أسير شهواته يسترسل معها حتى يخنق من الوجود ، فتتاح بهذا فرصة البقاء للعفيف الذى يضبط شهواته ، أما انتصار نظرية التطور على ثبات الأنواع فقد تحقق بطريقة أخرى ، ذلك أن الفكرة الخاطئة أو الفاسدة لا تؤدي إلى القضاء على صاحبها أو إضعافه حتى يخنق من مسرح الوجود ، فقد كان من أساطين الداعين لثبات الأنواع الأسقف ولبرفورس Wilberforce وقد قُتِل عقب سقوطه من فوق حصانه ، ولم يقض على حياته انتصار خصمه هكسلى فى مجال الجدل العقلى (١) وعاش السير ريتشارد أووين R. Owen حياته المديدة ينافح عن ثبات الأنواع حتى استنفد أنفاسه بعد شيخوخة مضنية ، ولم يمت لأنه كان لا يزال يعتقد فكرة تخلت عنها صفوة المفكرين فى عصره ! ومعنى هذا أن قانون الانتخاب الطبيعى لا أثر له فى إبادة الدين اعتنقوا الفكرة الخاطئة ، قد يمنهم اعتناقهم لها من أن يشغلوا كرمى الأستاذية لعلم الأحياء فى الجامعات المتطورة ، ولكنه لا يعوقهم عن الضرب فى زحمة الحياة ، ومزاولة أساليب النشاط التى يتمثل فيها النضال من أجل البقاء .

إذن فما الذى يؤدى إلى انتصار فكرة على أخرى ، ؟ مرد الأمر عند المستنيرين إلى الاقتناع العقلى ، وعند غيرهم إلى التغير العقلى الذى

(١) كان الأسقف ولبرفورس فى مقدمة من هاجموا نظرية التطور وصاحبها دارون ، إذ رأى أن قانون الانتخاب الطبيعى يتعارض مع كلمة الله ويناقض العلاقة بين الخائفة وخالقها . . . وفى اجتماع للمجمع البريطانى لتقدم العلم أعلن أنه يشعر بالغبطة لأنه لم ينحدر عن جد من القرود ، فقال هكسلى فى الرد عليه : لو خيرت لآثرت أن أكون من سلالة قرد وضع ، على أن أكون ابن رجل من البشر يسخر علمه وفصاحته للإساءة إلى من أفنوا حياتهم فى البحث عن الحقيقة ! (انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية ص ٢٥١)

يجيء عندهم بطيئا عن طريق التقليد والمحاكاة ، فليس الانتخاب الطبيعي هو الذى يؤدى إلى انتصار فكرة على أخرى ، لأن التسليم بالفكرة أو رفضها يجيء عن عمد ، ومرجع الأمر فى الحالين إلى أسباب ذاتية ، على عكس الحال فى الانتخاب الطبيعى الذى يتحقق على غير إرادة الفرد ، ولا يهدف إلى غاية يتوخى تحقيقها ، لأنه مجرد قانون طبيعى يعبر عن انقراض غير الصالح للبقاء بطريقة عمياء لا تقوم على تعقل ولا تستند إلى إرادة حرة .

لقد استخدم دارون هذا التعبير ظنا منه بقيام تشابه بين سلوك الطبيعة العمياء ، وسلوك الإنسان الناطق الذى يتوخى الأغراض التى يعمل على تحقيقها ، بمعنى أن الطبيعة التى تعمل بغير تعقل ، تنتهى عن طريق الانتخاب الطبيعى إلى نفس النتائج التى ينتهى إليها الانتخاب الاصطناعى الذى يقوم على الوعى والتعقل ، ولكن النزاع بين الأفكار يتضمن وعيا أو شعورا بالغاية وهو ما نقتطعه فى حالة الانتخاب الطبيعى ، لأنه يعمل بغير وعى بغاية ، ويحقق نتائجه بطيئا ، ولا يبلغ غايته إلا بعد الكثير من الحسائر ، فالنبات الصالح للبقاء يبقى بعد أن تُضحى فى سبيله آلاف من النباتات قد تنمو بغير ثمر ، أما انتصار فكرة على أخرى فلا يتطلب إبادة خصومها على نحو ما قلنا من قبل .

ولا جدال فى أن فى حياة البشر نوعا من الانتخاب الطبيعى ، ولكن الانتخاب الاصطناعى الذى يتوخى تحقيق أغراض مشعور بها ، هو أعظم ربح فى حياة الإنسان المتعدين ، وبه يتميز على الحيوان والهمج ، وهو يتمشى فى نموه طرديا مع المدنية عكسيا مع البداوة والهمجية ، ومن هنا عظم حظه فى مجال النزاع بين الأفكار — الخلق منها والعقل على السواء — بمقدار ما يتضاءل الانتخاب الطبيعى فى هذا المجال .

ولا يكفى الوقوف على نشأة الفضائل التى تعين الجماعات فى نضالها من

أجل البقاء ، فإن الملحوظ أن الجماعات البشرية المتمدينة — بل ما كان منها في بعض مراحل الهمجية — تتطلع إلى معرفة الصفات التي تكفل النجاح في النضال ، وتتوخى اختيارها وتتعهد تربيتها ، وهذا لا يكون إلا للانتخاب الطبيعي دور يؤديه في هذا الصدد ، وإن أمكن أن تكون النتائج في الحالين متشابهة ، لأنها تؤدي إلى النضال وانقراض ما لا يلائم ظروف البقاء .

ومثل هذا يقال في النزاع بين الأفراد — المتمدينين منهم على أقل تقدير — فإن من المحقق أن الانتخاب الطبيعي ليس العامل الوحيد في تطور حياتهم ، لأنهم لا يتركون حياتهم في يد المصادفة العمياء ، لأن الإعداد المقصود الذي يقوم على التعقل والتدبير يأخذ مكان هذه المصادفة في حياة الأفراد ، إذ يلائم الفرد بين نفسه وبين ظروف حياته ، ويهيئها لتحقيق أغراض يتوخى اختيارها ، ويعتمد إلى إعداد الوسائل المؤدية إليها ، ولا ينتظر الانتخاب الطبيعي البطيء حتى يبرأ الفرد الذي لا يصلح للبقاء .

وفي ضوء هذا نرى أن الانتخاب الطبيعي لا يفسر لنا ظاهرة النزاع بين الأفكار العقلية والقيم الخلقية ، وأن دوره لا يبدو واضحاً إلا في بدء الحياة على هذه الأرض ، أما الحياة في أدوارها العليا — وهي التي تعيننا الأخلاق — فلها تخطاه وتتجاوز إمكانياته ، وتمضي إلى آفاق يكاد يخفى فيها دوره (١) .

بقي علينا أن نقول إن قانون التطور الطبيعي بيولوجي يعبر عما هو كائن ، وقانون الأخلاق مثالي ينسجه العقل وتحققه الإرادة ، ثم هو تعبير عما ينبغي أن يكون ؛ وإذا كان التطور يمضي في طريقه بجميع الكائنات — من نبات وحيوان وإنسان — فن العيب أن نجعله قانوناً أخلاقياً نطالب الناس بالعمل بمقتضاه . . .

(١) Cf. Sorzy, Recent Tendencies in Ethics, ch. II esp. 53 ff.

أما نيتشه فقد وضح مما أسلفناه عنه أنه ارتد بالإنسان إلى شريعة الغاية ،
مؤاحيا المذهب السوفسطائي الذي تكفل يهدمه عمالة الفكر اليوناني منذ أقدم
العصور ، ونسى نيتشه أن القيم السلبية التي هاجمها في عنف ، تتطلب من
دعوة النفس أكثر مما تتطلب القيم الإيجابية التي مجدها وأعلى من شأنها ، وأن
تنمية الشهوات وإرواء ظمئها قد يثير من الآلام فوق ما يثيره غضبها والحد
من طغيانها !

بل إن تطبيق القانون الطبيعي على الأخلاق في حياة البشر ، يقضى على
وظيفة الحكومات في التخطيط الذي يستهدف الصالح العام ، ويرد مهمتها
إلى ما كانت عليه قديماً (حفظ الأمن الداخلي ورد العدوان الخارجي)^(١) .

* * *

اتخذت النزعة النفعية صوراً شتى ، رأينا بعضها في الفصول الثلاثة السالفة
التي تناولت مفهومها في التجريبية البريطانية بوجه خاص ، ونريد في
الفصلين التاليين أن نعرض صورتين أخريين منها في وضعية الفرنسيين
يوبرجمانية الأمريكان :

مصادر الفصل

إلى جانب ما ذكر منها في هوامش الفصل ، وما ورد منها في المصادر
اللعامة آخر الكتاب ، يوصى بالاطلاع على :

Ch. Darwin, Descent of Man, ch. 5—6

H. Spencer, (1) Data of Ethics

(2) Principles of Ethics 2 vols.

L. Stephen, Science of Ethics

S. Alexander, Moral Order and Progress

T. Huxley, Evolution and Ethics

وفي نقد المذهب :

W. R. Sorley, (1) Ethics of Naturalism

(2) Recent Tendencies in Ethics

J.G. Schurman, The Ethical Import of Darwinism

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق الاجتماعية

في الوضعية الفرنسية

النزعة العلمية في التفكير الوضعي - الاتجاه الوضعي في الأخلاق عند كونت -
تطور الاتجاه الوضعي بعد كونت - اتجاه المدرسة الاجتماعية الفرنسية (أ) -
عند دوركايم - (ب) اتجاه ليثي بريل العلمي في الأخلاق : هدم التصور
التقليد للأخلاق - قيام التصور العلمي الجديد - تعقيب

النزعة العلمية في التفكير الوضعي :

أخص ما يميز التفكير العلمي منهجه الاستقرائي ، ويقتضي هذا المنهج أن يستقى الباحث حقائقه من التجربة وحدها ، ويقصر بحثه على دراسة الظواهر الحسية توطئة للكشف عن العلاقات العلية الثابتة التي تقوم بينها ، وصياغتها في قوانين عامة تخضع لها هذه الظواهر ؛ ويتميز البحث العلمي بالنزعة الموضوعية objectivity ويراد بها معرفة الأشياء كما هي في الواقع لا كما يتمناها الباحث ، وهي تقتضي النزاهة في البحث disinterestedness بمعنى أن يتجرد الباحث من أهوائه وميوله فيستبعد الحرية الذاتية من نطاق بحثه ، وبذلك لا يندخل فيه عقيدته الدينية أو نزعته القومية أو مصالحه الشخصية إلى آخر ما هو معروف في هذا الصدد (١) .

هذه هي النزعة العلمية التي أخذ الباحثون من العلماء يتجهون إليها منذ مطلع العصر الحديث وإن لم تستكمل شرائطها إلا في القرن الماضي ، وكانت العلوم الطبيعية بدقة قوانينها قد أصبحت في ذلك القرن مناط الثقة بين المفكرين ، واجتذبت إليها الأنظار بفضل ما حققته من خدمات .

(١) انظر في التفرقة بين مميزات المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية كتابنا أسس الفلسفة .

للمجتمع الإنساني ورفاهية أبنائه ، ومن أجل هذا تطلع بعض المفكرين إلى تغيير المناهج التي تصطنعها العلوم الإنسانية — وفي مقدمتها الأخلاق — عساها أن تحقق للإنسان في حياته العملية ما حققته له العلوم الطبيعية ، وتجلت هذه الظاهرة في القرن التاسع عشر ، وبدأت أوضح ما تكون في اتجاه الفلسفة الوضعية التي أنشأها في فرنسا أوجيست كونت + August Comte ١٨٥٧ : أنكرت الفلسفة الوضعية كل تفكير قبلي ميتافيزيقي ، واستبعدت البحث في الغايات القصوى والعلل الأولى ، وقصرته على دراسة الواقع المحسوس ومعالجته بمناهج البحث التجريبي ، وصرح أتباعها بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد استنفدت موضوعاتها واقتضت بعد ظهور التفكير العلمي ما يبرر وجودها ، وقد أثبت تاريخها الطويل عجز العقل عن إدراك حقيقة وراء العالم الواقعي الحسي ، وبدأت الحقائق عند الوضعيين نسبية متغيرة ، يشهد بهذا عند كونت تاريخ التفكير الذي بدأ لاهوتيا فيتافيزيقيا وانتهى علميا وضعيا . . . إلى آخر ما هو معروف عن هذه الوضعية (١) .

هذا هو الاتجاه العلمي الذي نزعنا إلى إدخاله في الدراسات الأخلاقية الوضعية الفرنسية منذ أيام كونت — ولعل التجريدية الإنجليزية قد سبقها إلى ذلك ، كما سنعرف في الفصل التالي — وقد كانت المشكلة الأخلاقية إلى عصر النهضة على اتصال وثيق بالمشاكل الدينية والميتافيزيقية ، وبدأ هذا في استناد البحث في المسائل الخلقية على الحلول التي يقدمها اللاهوت والميتافيزيقا في نظريتهما لماهية الإنسان ومصيره المحتوم ونحو ذلك ، وحقيقة أن البحث الخلقى قد نزع منذ مطلع العصر الحديث إلى الاستقلال الكامل عن الدين على نحو ما عرفنا من قبل ، لكن فصل الأخلاق عن الفلسفة الميتافيزيقية وإن ظهرت نواته منذ بداية العصر الحديث — كما لاحظنا ذلك في التفكير الاستقرائي وفي الأخلاق — لم يظهر في وضوح إلا في غضون

(١) انظر في عرض الوضعية ومناقشتها كتابنا السالف الذكر ص ٢٦٧-٢٧٠ و ٢٨٤-٨٦ .

القرن التاسع عشر ، وعند الوضعيين بصفة خاصة ، وكان العقليون يلحون في إقامة الأخلاق على أسس ميتافيزيقية ، أما الوضعيون فقد شغلوا أنفسهم — وهم أصلا علماء اجتماع — بمدى اتصال الحياة الخلقية بالحياة الاجتماعية ، وانتهوا منذ أيام إمامهم « كونت » إلى القول بوصاية علم الاجتماع على علم الأخلاق ، ونبعية ثانيهما لأولهما ، وضوعا ومنهجيا ، ولما كانوا يتطلعون إلى إقامة الدراسات الاجتماعية علما واقعا يصطنع منهاج البحث التجريبي ، فقد أرادوا ذلك نفسه لعلم الأخلاق ، ومن ثم أرادوا أن تستبعد من دراساته مسأله التقليدية ، كالببحث في ماهية الخير الأقصى وطبيعة الواجب وحرية الإرادة وقواعد القانون والأخلاق ونحو ذلك .

حقيقة إن كونت قد أخفق في إخضاع دراساته لمقتضيات النزعة العلمية الجديدة التي يبشر بها ، فلم تخلُ دراساته من آثار التفكير الميتافيزيقي ، بالإضافة إلى أنه جعل الفلسفة الوضعية أداة إصلاح وتعمير للوطن الذي دمرته الثورة الفرنسية العاصفة — على غير ما يقضى منهج البحث العلمي الحديث في توجيه الدراسة لكشف الحقائق — وأنه أقام وضعيته على أساس من تأريخ التفكير البشري تأريخا وهميا لا سند له من الواقع . . . إلى آخر ما يقال في نقده ، ولكن تلامذته وخلفاءه قد حاولوا أن يسدوا ما كان في اتجاهه من نقص ؛ وأن يستكملوا في وضعيتهم شرائط التفكير العلمي ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، فإلى أي حد نجحت الوضعية في إدخال هذه النزعة العلمية في الدراسات الأخلاقية ؟ إن الجواب على هذا السؤال هو موضوع هذا الفصل :

الاتجاه الوضعي في الأخلاق عند كونت :

احتلت النزعة الاجتماعية التاريخية مكان الصدارة في تفكير القرن التاسع عشر ، فانصرف مفكروه عن دراسة الإنسان مستقلا عن أقرانه ،

وعالجوه من حيث هو عضو في جماعة يخضع لتأثيرها ويستجيب لتياراتها ، ولا يملك أن يتصدى لمقاومتها أو يسيطر على توجيهها ، وقد بدت هذه الظاهرة عند أوجيست كونت وأتباعه ، وتمكنت خاصة على يد المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وتأريخ هذا التيار يقتضينا أن نبدأ ببيان نزعة كونت الأخلاقية ، مستعينين بما كتبه عنها ليفي بريل^(١) ، ثم تتبع تطور هذه النزعة في التفكير الوضعي .

أشرنا إلى أن الوضعية عنده اتجهت إلى الإصلاح ، وهو لا يستقيم بغير الأخلاق ، ولكن كونت كان يضيق بمذاهب سابقه من الأخلاقيين ، ولا يرضيه اتجاه الديانة المسيحية بالوضع الذي بدا في عصره ، وتمثلت في ذهنه أخلاق القرن الثامن عشر في ثلاثة مذاهب ، هي مذهب المنفعة عند هلفسيوس Helvetius ومذهب الواجب عند كانط ، ومذهب الفهم المشترك عند أتباع المدرسة الاسكتلندية ، وقد رفض كونت أول هذه المذاهب لأنه يقر الأثرة وينكر الغيرية الكامنة في طبائع البشر ، ونفر من أخلاق الواجب لأنها تقوم على أسس ميتافيزيقية خالصة ، ويستحيل إثباتها بمنهج البحث العلمي ، وأما اتجاه المدرسة الاسكتلندية فكان في نظره أسمى من المذهبين السالفين ، لأنه أقر الغيرية إلى جانب الأثرة ، وإن أخذ عليه سطحيته وافتقاره إلى العمق والدقة المنهجية .

وجميع هذه المذاهب قد نشأت قبل أن تستقيم الدراسات الاجتماعية علماً وضعياً ، ومن هنا كانت غلبة النزعة الميتافيزيقية على تفكير أصحابها .

أما أخلاق المسيحية فخير ما فيها في نظره أنها أقرت الإيثار حين طالبت معتنقها بأن يحب غيره كما يحب نفسه ، وحثته على أن يحسن إلى المحتاج ويمد يد العون إلى الضعيف ، ونفرت من الأثرة التي اعتبرتها أم الرذائل ،

وقد نقله إلى العربية Levy — Bruhl, Philos. d'August Comte
الدكتوران محمود قاسم والسيد بدوي .

ولكن كونت مع هذا قد أخذ عليها أنها جمدت والعالم يجرى في ركاب العلم ، إذ ارتبطت بالكاثوليكية التي تعثرت في مسامرة التقدم العقلي ، ومتابعة ما تقتضيه مناهج البحث العلمي ، ثم ما لبثت أن جمدت وتصدت - دفاعاً عن وجودها - لمقاومة التقدم وعرقلة سيره ، ومن هنا نشأ النزاع الذي أتى على الأخلاق المسيحية ، فراحت هذه ضحية الروح الكاثوليكية وجمودها .

ومن أجل هذا انصرف كونت عن اتخاذ المسيحية أساساً للأخلاق الجديدة وتطلع إلى إقامتها على أسس علمية وضعية ، فاستبعد التفكير الميتافيزيقي وأساليب التفكير اللاهوتي ، وحاول أن يصطنع مناهج التفكير العلمي اقتداءً بالمشتغلين بمباحث العلم الطبيعي ، ومن ثم رفض البحث في العلل الأولى والغايات البعيدة ، واتجه إلى بعض قوانين تفسر الظواهر الأخلاقية توطئة للسيطرة عليها والإفادة منها في دنيانا الحاضرة ، وقد أداه النظر في الأخلاق إلى الدعوة للأخلاق الاجتماعية الجديدة التي تهدف إلى إقامة الحياة الاجتماعية على أساس من محبة الإنسانية ، وتغليب الغيرية على الأنانية ، والاعتماد في دراستها على الملاحظة دون الخيال ، وبذلك عالج الإنسان من حيث هو كائن موجود بالفعل ، وليس كائناً نتخيله ونتمنى وجوده .

وقيام الأخلاق العلمية الوضعية على هذا النحو يتأدى بنا إلى اعتبار مبادئ الأخلاق وقيمها نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة كما تصور العقليون ، فإن استبعاد التفكير الميتافيزيقي من مجال البحث العلمي ينتهي باستبعاد المطلق من مجال الدراسة ، والتسليم بنسبية الحقائق في مجال المعرفة ، يُفضي بنا إلى التسليم بنسبية القيم في مجال الأخلاق - وغيرها من العلوم المعيارية - ولما كان القول بنسبية الحقائق إيستمولوجياً لم يمنع من التمييز بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ ، فإن التسليم بنسبية القيم الأخلاقية أن يحول دون التفرقة بين الخير والشر كما يتوهم البعض .

وتمشيا مع النزعة الإصلاحية في فلسفة كونت اتجهت الوضعية عنده إلى مساعدة الإنسان على أن يتطور حتى يحقق التقدم الذى تحتمله طبيعته. وتقتضيه الظروف التى تكتنفه ، وعندئذ تغلب مشاعر الغيرية والتعاطف. والوجدانى إلى دوافع الأثرة ونوازع الذات ، وتنصر النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية — فيما يقول كونت نفسه —

والقول بأن الإيثار أو التعاطف الوجدانى مغروس فى طبائع البشر يؤكده — عند كونت — علم النفس الوضعى كما يبدو عند «جال» ، وتزكیه ملاحظة الناس كبارا وأطفالا ، بل تثبته ملاحظة الحيوان فى سلوكه ، وليس من المستطاع الاستغناء عن هذه المشاعر فى أى مجتمع إنسانى ، وبغيرها لا تكون أخلاق ، ولا يتعارض هذا مع تسليم كونت بتفوق دوافع الأنانية على دواعى الغيرية فى طبائع البشر ، فإن هذا التفوق يخفف من حدته. ما نلاحظه من نمو الإيثار فى نفوس الناس نموا مطردا :

بل يزيد كونت فيقول إن الحكمة تقتضينا ألا نعمل على استئصال دوافع الأثرة من نفوسنا ، تمشيا مع رأى الأخلاقيين من أمثال الكلبيّة والرواقية ، فإن من يتطلع إلى أن يكون ملكا يحكم على نفسه بالعته ! وإذا كانت الأثرة — لأسباب عضوية فيزيقية — أقوى فى نفوسنا من الإيثار ، فإن مثلنا الأعلى ينبغى أن يهدف إلى قلب هذا الوضع ، بتغليب مشاعرنا الغيرية على دوافع الأنانية ، وعلينا أن نتوخى تحقيق هذا المثال وإن كنا لن نبلغ الغاية فى تحقيقه أبدا .

والأثرة — مع هذا لا تخلو من مزايا ، فهى ، كثيرا ما تؤدى إلى إيقاظ الغيرية عند الناس — فوق أنها فطرية فى طبائعهم — فمن ذلك أن الغريزة الجنسية تفضى إلى نمو الأمومة ، وميل الإنسان إلى توكيد ذاته وفرض إرادته

على الآخرين كثيراً ما ينتهي بصاحبه إلى التفاني في خدمة المصلحة العامة ،
ومنى نشأت العاطفة الخيرة بقيت ونمت حتى لتعطل الأثرة عن أداء
وظيفتها ، ويلتمس الإنسان الخير لذاته دون انتظار لآثاره ونتائجه .

وإذا كانت الغيرية تنزع إلى التطور تلقائياً ، فإن للمحيط الاجتماعي الذي
يعيش فيه الإنسان أثره البالغ في نمو ميولنا وتنظيمها ، والكمال من الناحية
الأخلاقية يكون بتحقيق الانسجام بين الناس بعضهم والبعض الآخر ، وفاقداً
للمبدأ القائل : عش من أجل الآخرين — وهذا المبدأ تخضع الأنانية لسيطرة
الغيرية ، وتؤكد الغيرية والعواطف الاجتماعية على النحو السالف الذكر ،
يقارب بين كونت وبعض الأخلاقيين من أمثال آدم سميث + ١٧٩٠ ودافيد
هيوم + ١٧٧٦ ، بل إن التعاطف أو التشارك الوجداني الذي أطلقه كونت
على مشاعر الغيرية ، ينحدر إلى المدرسة الاسكتلندية التي تزعمها توماس
ريد + ١٧٩٦ كما قلنا من قبل ، ولكن ميزة كونت على سابقيه أنه تعمق
دراسة هذه الميول ولم يتجاوز نطاق التجربة التي ربط بها مذهبه ، فلم يقل
بفكرة إلا ظن أن في الإمكان التثبت من صوابها بالرجوع إلى الواقع ،
وإن كان مذهبه مع هذا يدخل في نطاق المذاهب العاطفية التجريدية ، وهو
أدنى ما يكون إلى مذهب التوفيق والاختيار eclecticism — التي يعرض
أصحابها مذاهب السابقين ليستبعدوا منها ما لا يروقهم ، ويحتفظون بما
يعجبهم منها ويؤلفون من عناصرها مذهباً جديداً — وقد ارتد كونت
بالأخلاق إلى أصول فطرية تبدو في طبيعة الحيوان ، ولكنها تقسم بالطابع
العقلي في تطورها الإنساني ، شأنها في ذلك شأن اللغة والفن والدين .

هكذا انتهت الوضعية عند كونت إلى إنكار التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي
في كل مجالاته ، وفي مقدمتها مجال الأخلاق التقليدية ومبادئها المطلقة ،
ولكنه لم يقنع يهدم التصور التقليدي للمشكلة الأخلاقية ، وإنما نزع إلى إقامة
علم الاجتماع علماً وضعياً يصطنع مناهج البحث التجريبي ، وحرص على أن

يكون علم الأخلاق فرعاً من فروعهِ ليستكمل شرائط البحث العلمى ويستوفى خصائصه ، فكتب عن علم الاجتماع ثلاثة مجلدات من مجلداته الستة التى يتضمنها كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » - وقد قضى فى إعدادهِ عشر سنوات (من ١٨٣٢ إلى ١٨٤٢) واعتبر مهمة علم الاجتماع ملاحظة الظواهر العقلية والخلقية التى تنشأ وتنمو عن طريقها المجتمعات البشرية ، ثم عرض فى الفصل الأخير من مجلداته عن علم الاجتماع للبحث فى علم الأخلاق ، وكشف عن أهميته فى تقوية العاطفة الاجتماعية ، ولهذا تطلع إلى جعله علماً مستقلاً يضيفه إلى العلوم الستة التى تتألف منها الفلسفة الوضعية الجديدة ، وهى الرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء والحياة والاجتماع ، وصرح بأن وظيفة الفلسفة الوضعية أن تمحو فكرة الحق (والخير) التى تنحدر إلى أصل لاهوتى ، لأنها تقيم سلطة أخرى فوق الإنسان ، وهو حريص على أن يفصل بين الأخلاق والدين كما فصل بينها وبين الفلسفة ، الميتافيزيقية ، وقد رد الأخلاق إلى الواجب الذى يهدف إلى إخضاع النزعات الذاتية لأصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير كما قلنا من قبل ، ولكن كونت والوضعيين من ورائه - مع حرصهم على التمسك بالواقع ونفورهم من التفكير الميتافيزيقى لم يقرؤا المادية التى نقضى على القيم العليا .

تطور الاتجاه الوضعى بعد كونت :

مات إمام الوضعية قبل أن يحقق أمله فى وضع كتاب مستقل عن علم الأخلاق ، فنهض بهذا المشروع أتباعه ، وفى مقدمتهم تلميذه وخليفته فى تدريس تاريخ العلم فى الكوليج دى فرانس « پير لافيت » Pierre Laffite الذى تأثر بصلته الشخصية بأستاذه ، فوقف الكثير من جهوده على دراسة الأخلاق من وجهة نظر وضعية واقعية ، وإقامتها على أسس.

اجتماعية ، وبدأ فآلقى سلسلتين من المحاضرات تناولت إحداهما الأخلاق النظرية ، وعرضت ثانيتهما للأخلاق العملية ، ونشرت السلسلتان في *Review occidentale* (إبان الأعوام ١٨٨٢ - ١٨٨٥) ثم نقلهما إلى الإنجليزية عام ١٩٠٨ فنصل يوقوهما العام J. Carey Hall تحت عنوان علم الأخلاق الوضعى .

ويقضى اتجاهاه^(١) بقطع العلاقة بين الأخلاق واللاهوت من جهة ، وبينها وبين التفكير الميتافيزيقى من ناحية أخرى ، مع الاهتمام بتوجيهها توجيهاً علمياً وضعياً لخدمة بلاده ، من أجل هذا هاجم رجال اللاهوت وسخر من الأساليب التى يقولون إنها تسلم الإنسان إلى الجنة ، وطالب بإخضاع البحث الخلقى لمناهج الاستقراء العلمى حتى تصبح الأخلاق علمية فى الأسس التى تقوم عليها ، والأغراض التى تهدف إليها ، والوسائل التى تصطنعها لتحقيق أهدافها ، ويقتضى هذا أن يقوم البحث الخلقى على ملاحظة العالم الذى نعيش فيه ، ورصد حركة التطور الاجتماعى الذى يخضع لتأثيره ، كما يوجب هذا الاتجاه الجديد قصر البحث على الموضوعات الدنيوية الخالصة والانصراف عن كل ما يتصل بالحياة الأخرى ، إذ لا ينبغي أن يهتم سكان الأرض بما يحتمل أن يقع خارجها ، ولا أن يدخلوا فى اعتبارهم القوى الخارقة للطبيعة ، ولا أن يشغلوا أنفسهم بما يقال عما سمي بنعيم الجنة أو نار الجحيم ، وهذا كله مع كفالة الحرية لرجال اللاهوت فى اعتناق ما يرونه من معتقدات ، بشرط أن يؤدوا واجباتهم الدنيوية كما يؤديها سائر المواطنين ، أما اللاهوت فمصيره المحتوم إلى الانقراض ، ولو استعان « برجال الشرطة » ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم ! ... وإلى مثل هذا اتجهت كتابات لافيت وهدفت إلى خدمة الجمهورية الفرنسية من ناحية ، وسأيرت فى نظره تقدم التفكير البشرى .

(1) See : P. Laffitte, The Positive Science of Morals, esp. ch. I & II..

وقد ذكرنا هذا الاتجاه فى كتابنا أسس الفلسفة ص ٤٥٠ - ١

وانصل التيار الوضعي بعده ، وإذا كان إميل لىرى + ١٨٨١ E Littré أكبر تلامذة كونت قد رفض ديانة الإنسانية التي قال بها أستاذه ، فإن هذه الديانة لا يقتضيها بالضرورة الاتجاه الوضعي ، وأدخل لىرى الأخلاق مع علم النفس - الفلسفي والتجريبي - وعلم الجمال الاقتصادي والسياسي في تصنيف العلوم .

اتجاه المدرسة الاجتماعية الفرنسية :

(١) عند دوركايم : ولكن نزعة التفكير الوضعي في البحث الأخلاقي قد تجلت بعد ذلك عند أنباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تزعمها « إميل دوركايم » + ١٩١٧ E. Durkheim وكان أكبر أعلامها في مجال الأخلاق « ليقي بريل » + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl وفهم الاتجاه الوضعي المعاصر في الأخلاق يقتضيها أن نقف عند هذه المدرسة :

جرى دوركايم في ركب « كونت » فجعل بدوره علم الاجتماع محور دراساته ، ومن هنا جاء اهتمامه بدراسة الظاهرة الاجتماعية توطئة لإقامة الاجتماع علماً واقعياً مستقلاً ، فهي عنده تنشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية ، تؤثر في الفرد وتوجه سلوكه وتفكيره وشعوره على غير إرادة منه ، بل ليس في وسعه أن يقاوم تأثيرها ، وهي تخضع لقوانين علمية - شأنها شأن الظواهر الطبيعية ، وهذا يبرر إخضاعها للدراسة العلمية موضوعية لا تتدخل فيها أهواء الباحث وعواطفه ، وهي تنشأ بنشأة الاجتماع البشري لأنها من صنع العقل الجمعي collective mind وتتميز بصفة الإلزام والقهر ، بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد فلا يملكون إلا طاعتها راضين أو كارهين ؛ وبهذه الصفة تتأكد موضوعية الظواهر الاجتماعية (١) .

(١) يبدو القهر أو الإلزام في صور شتى ، منها ما كان عادياً كالإلزام الذي توجبه الحتمية determinism في القوانين الطبيعية ، ومنها ما يبدو في صورة جزاءات رسمية - كعقوبات القوانين الوضعية - أو غير رسمية تتمثل في استحسان المجتمع واستهجانته ، ومن هذا ما يبدو في سخرية الجماعة ونفورها من يخالف عرفها عمداً أو يستخف بقواعد المجتمع واللباقة التي تفرضها .

وقييم الأخلاق ومثلها العليا من صنف الظواهر الاجتماعية التي تنشأ باجتماع الناس بعضهم ببعض ، ولا تكون قط من صنع الأفراد ، ويكون لها من السلطان ما يمكنها من أن تفرض نفسها على الفرد ولا تتأثر به ، فهو يتلقى توجيهات المجتمع ويستجيب لها راضياً أو كارهاً ، وبهذا تكون المثل العليا وليدة المجتمع وليست من صنع فلاسفة الأخلاق ، وتمرد الأفراد عليها يؤدي إلى الانحلال والفوضى ، إذ ليست المثل إلا تعبيراً عن رغبات الأفراد في إرضاء المجتمعات التي ينتمون إليها ، ووظيفة علم الأخلاق أن يقوم بدراستها كما هي موجودة بالفعل عند جماعة ترتبط بزمانها ومكانها .

وكثيراً ما تصطدم الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد ومشاعره الحقيقية ، ولكن التجربة تشهد بأن الفرد يتغاضى في هذه الحال عن مشاعره الخاصة وينصاع لمعايير المجتمع ومثله العليا ، وهذا هو حال الفرد إزاء الظواهر - خلقية ودينية وسياسية واقتصادية أو اجتماعية بوجه أعم ، وكل من حاول التمرد على قيم المجتمع عرض نفسه لسخطه واستهجانه ، واستهدف لعقوبات مادية - نفرضها القوانين الوضعية ، أو أدبية تقتضيها سلطة للرأى العام - بل إن الفرد حين يستجيب للمبادئ التي تفرضها الجماعة عن رضى واختيار ، لا يكون هذا دليلاً على أن سلوكه يصدر عن ذاته ، بمحض حريته واختياره ، بل إن هذا يشهد بإذعانه لسلطان المجتمع عن غير تفكير في مقاومته أو تمرد على تعاليمه ، وبهذا المعنى ذهب دوركايم إلى أن الضمير يعكس بيئة الجماعة وتلقى فيه تعاليمها ، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته ، ومن هنا كان خضوعه لمعايير التقييم وقواعد السلوك وصور المعتقدات التي تفرضها الجماعة التي ينتمى إليها ، وهكذا تنشأ الأخلاق عن حياة الأفراد مجتمعين ، وهم في صراعهم المتصل ابتغاء السيطرة على قوى الطبيعة .

وربما قيل إن صفة الإلزام أو القهر الذى تتصف به الظواهر الاجتماعية لا يمنع الفرد من أن يتصدى لتعديلها ورفضها أو يقبلها عن حرية واختيار .

بيل إن بعضها (كالقوانين) قد تعزى إلى فرد يقوم بوضعها (هو المشرع) ولكن دور كايم يرى أن هذا كله يقتضى أن يكون الفكر الجماعى بحيث يمهده له ويتطلبه ، ثم إن القوانين التى يضعها أفراد تنعدم قيمتها ما لم تقبلها الجماعة وتترضى بنشرها — أى حينما يفقد طابعها الفردى وتصبح فى عداد الظواهر الاجتماعية .

(ب) اتجاه ليفى يريل العلمى فى الأخلاق : ونشأت مدرسة من أتباع

دور كايم وتلاميذه تتابع جهوده فى إقرار النزعة العلمية الواقعية فى التفكير الاجتماعى ، ولسنا الآن بصدد حصر أعلامها ومعرفة الميادين التى عالجوها ، ولكن حسبنا من هؤلاء أكبر أعلام المدرسة الاجتماعية اهتماماً بدراسة الأخلاق ، ونعنى به « ليفى يريل » + ١٩٣٩ فإنه وإن كان قد سار فى التيار الذى بدأه كونت إمام الوضعية الحديثة ، ويمكن له دور كايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر ، فإنه أكبر أتباع هذا الاتجاه أثراً فى التمكن له فى ميدان الأخلاق ، وإليه يرجع الفضل الأكبر فى هدم الوضع التقليدى القديم الذى شكّله الأخلاقية ، وإقامتها فى وضعها العلمى الجديد ، ولهذا أثرنا أن نقف عنده لبيان فضله فى هذا المجال :

هدم التصور التقليدى للأخلاق :

تصدي « ليفى يريل » لهدم التصور التقليدى المؤلف لعلم الأخلاق — باعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ثم نهض بعد إبطال هذه الدعوى بعرض وجهة النظر الوضعية الجديدة ، وتحديد المنهج العلمى الذى يقتضيه هذا التصور الجديد ، فوضع من أجل هذا سلسلة أبحاث أظهرها كتاب « الأخلاق وعلم العبادات » والفصل القيم الذى وضعه عن منهج البحث فى الأخلاق ، ونشر

في كتاب « مناهج البحث في العلوم » ومؤدى ما يقوله نجمله على هذا النحو (١) :

لا تقال كلمة « علم » إلا على العلوم الطبيعية وحدها ، فهي التي تحقق خصائص البحث العلمي ، من حيث إنها تتناول البحث في الظواهر الجزئية المحسوسة بمناهج الاستقراء التجريبي وحده ، ابتغاء الكشف عن القوانين التي تفسر الظواهر وتحكم الأحداث ، بهذا تقصر دراستها على ما هو كائن ، ولا تتجاوزه إلى البحث فيما ينبغي أن يكون ، ومن ثم يكون العلم وضعياً Positive يقنع بالوصف والتقرير ولا يمكن أن يكون معيارياً normative . يدرس ما ينبغي أن يكون ، وليس هذا هو الحال في علم الأخلاق التقليدي الذي يريد أصحابه اعتباره علماً نظرياً ومن ثم يكون في صرفهم معيارياً ، يهدف إلى البحث في القواعد المدبرة للسلوك الإنساني وردها إلى مبدأ واحد — إن كان هذا ممكناً — ومثل هذا البحث لا يمكن أن يكون نظرياً إلا إذا أخذنا اللفظ بأضيق معانيه ، ولشرح ما يقصده بهذا يقول ما مؤداه أن للفظ « عمل » مدلولين ، يراد بأولهما العلاقات الخلقية بين الأفراد كما تبدو في القوانين التي تنظم سلوك الفرد والجماعة ، أما ثاني المدلولين — وهو أوسع من أن يقتصر على الأخلاق — فإن العمل فيه يراد به ما يقابل النظر بوجه عام ، كالتقابل القائم بين الطبيعة النظرية الخالصة والطبيعة التطبيقية ، ومن الممكن ، بل من الضروري فيما يقول ليفي بربل أن يمتد المدلول الثاني حتى يشمل الأحداث الخلقية .

قيام التصور العلمي الجبرير :

ومن الخطأ أن يتصور فلاسفة الأخلاق علم الأخلاق معيارياً من حيث

(١) انظر حامة Lévy — Bruhl, La Morale et la Science des Mours وقد نقلته إلى الإنجليزية إليزابيث لي Lee تحت عنوان : Ethics & Moral Science, 1905 وانظر خاصة (La Morale, par Lévy—Bruhl) De La Méthode dans les Sciences وقد نشرنا مجمله في مقدمتنا لترجمة كتاب سدجويك (المجلد في تاريخ علم الأخلاق ص ١٢-١٧ .

هو نظري ، وتشريعياً من حيث هو علم ، فإن الاختلاف القائم بين علم الأخلاق النظري وعلم الأخلاق العملي لا يشبه الاختلاف المعروف بين الرياضيات البحتة والرياضة التطبيقية مثلاً ، لأن موضوع الأخلاق النظرية والأخلاق العملية لا يعدو تنظيم سلوك الإنسان ، والخلاف بينهما مرده إلى أن علم الأخلاق العملي يهبط إلى بيان الواجبات الخاصة وتفصيلها ، بينما يرتفع علم الأخلاق النظري إلى أسس صيغة للواجب والخير والعدل ، فهو لا يعدو أن يكون درجة أرفع من حيث التجريد والتعميم والترتيب ، إن علم الأخلاق العملي يقف عند دراسة المسائل الجزئية في الأخلاق ، ويسقط من حسابه المسائل النظرية لأنها لا تخلو من عناصر مختلفة من المعتقدات الدينية والاعتبارات الميتافيزيقية في أصل الإنسان ومصيره ومكانه من الوجود ، أو من أبحاث نفسية في ماهية الميول الطبيعية ، أو من آراء وتحليلات قانونية في مسائل الحقوق . . . ومثل هذه العناصر تخلع على الأبحاث الخلقية الفلسفية مظهراً نظرياً ، ولكنه ليس إلا مجرد مظهر.

من هذا نرى أنه لا يوجد علم نظري للأخلاق بالمعنى المعروف المؤلف ، ولا يمكن أن يوجد مثل هذا العلم من حيث إن العلم لا يمكن أن يكون معيارياً من حيث إنه نظري ، وليس معنى هذا تعذر قيام البحث العلمي في الأخلاق ، بل إن الملاحظ على عكس هذا أن التصور القديم الغامض للأخلاق النظرية في طريقه إلى الزوال ، ومنى تلاشي هذا التصور احتل مكانه تصور جديد واضح يمتاز بأنه واقعي يقوم على اعتبار قواعد الأخلاق من واجبات وحقوق حقيقة واقعية ، ومجموعة من ظواهر تصلح أن تدرس بنفس الروح العلمية التي تدرس بها سائر الأحداث الاجتماعية ، وببنفس المنهج الذي يتبع في دراسة هذه الأحداث .

هكذا انتهى ليفي بربل إلى رفض القول بمعيارية الأخلاق ، مستنداً إلى أن العلم لا يكون إلا وصفاً للأحداث الخلقية دون أن يتجاوز الوصف.

إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، كما أنكر عمومية المثل العليا وموضوعية القيم الأخلاقية ، مستنداً إلى أن التجربة تشهد بأنها تختلف باختلاف الشعوب وعصورها ، ثم زاد فأخذ على فلسفة الأخلاق التقليدية أنها تقوم على مصادرتين ، مؤدى أولاهما أن الطبيعة الإنسانية واحدة في كل زمان ومكان ، ومن ثم أمكن وضع مبادئ عامة للسلوك الإنساني بما هو كذلك ، مع أن التجربة تشهد بأن طبائع الناس تختلف باختلافهم في كل زمان ومكان ، وثاني المصادرتين قولهم إن الضمير فطري مطلق ، ولهذا أخذوا يبررون أوامره منطقياً ، مع أن الضمير عنده وليد التجربة من ناحية ونسبي متغير من ناحية أخرى .

هكذا هدم ليفي يريل التصور التقليدي لعلم الأخلاق المعيارى ، ثم أخذ يشرح التصور الاجتماعى الجديد ، فجاءه بأنه يقوم على دراسة الظواهر الخلقية دراسة موضوعية وليست ذاتية ، ومعالجتها بنفس المنهج التجريبي الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ، وبذلك يصبح الغرض من البحث الخلقى معرفة قوانين الحقائق الاجتماعية للسيطرة عليها ما أمكن ذلك ، وقد يدهش البعض من رغبتنا فى دراسة الطبيعة الاجتماعية بنفس المنهج الذى تدرس به الطبيعة المادية - وهو المنهج التجريبي المعروف - لأنهم يتصورون أن الظواهر فى العالم المادى تجرى على قوانين ثابتة لا تقبل التغير ، أما ظواهر العالم الأدبى فإنها تخضع لتدخل الإرادة الإنسانية فى سيرها تدخلاً ملحوظاً ، ولكن تاريخ البحث الطبيعى يقرب إلى أذهاننا إمكان قيام الاتجاه العلمى الجديد فى دراسة الأخلاق ، فإن المدركات التى كانت من قبل حسية ذاتية قد انصبت فى قالب موضوعى خالص ، فأدى هذا إلى تغير طراً على تصورنا للطبيعة ، وأفضى إلى مكتشفات علمية لها خطرها ، فمن ذلك أن دراسة الضوء حين أصبحت علماً تعالج ظواهره بمنهج تجريبي خالص ، قد أسفرت عن مكتشفات علمية لم يكن فى الإمكان توقعها لو لم تصطنع هذه

الدراسة هذا المنهج العلمى ، إذ اتسعت آفاق معرفتنا فوقفنا على انكسار الضوء وانحرافه ، وألمنا بالتحليل الطيفى والأشعة تحت الحمراء وفوق البنفسجية ونحو ذلك مما كان مجهولاً لنا ، وهذه الثورة فى تصورنا للطبيعة قد تهيأت لنا حين نقلنا الطبيعة من مجال التجربة الذاتية إلى ميدان التجربة الموضوعية ، فلماذا لا يشجعنا هذا على أن ننقل البحث فى الأخلاق من مجال البحث الذاتى إلى مجال البحث الموضوعى الذى لا يستقيم إلا مع اصطناع المنهج التحريبي ؟

إن من أنخص خصائص العلم أنه نزيه موضوعى ، يسعى إلى معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وبصرف النظر عن أهوائنا الذاتية ورغباتنا الشخصية ، فإذا شئنا أن نجعل الأخلاق علماً وجب أن نحرر بحثنا من رغباتنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، وأن نتوخى الموضوعية والنزاهة فى دراسة الأحداث الخلقية ، وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد « الموضوعية » فى البحث الأخلاقى ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة فى التصور العقلى للطبيعة ، واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث ، وإن كان هذا العلم قد لقي فى وضعه « بالحديد مقاومة كانت متوقعة » .

ومن السهل أن نتصور طريقة إدخال « الموضوعية » فى البحث الخلقى ، فإننا نشعر شعوراً ذاتياً بالأمواج الأثرية — من حرارة وضوء ونحوه — ومع هذا نتصورها تصوراً موضوعياً ، فمن الممكن أن نجتمع بين نوعين من التصور للحقيقة الخلقية ، ذاتى وموضوعى معاً ، فى وسعنا أن تتأثر بفعل المجتمع الذى نعيش فيه ، وأن نشعر بفعله وهو يتحقق فينا ، ولا يمنع هذا من أن نتصور فى نفس الوقت تصوراً موضوعياً تلك العلاقات الثابتة — وهى قوانين هذا المجتمع — وسيصبح هذا الازدواج فى التصور مألوفاً لنا كما كان الحال فى العالم الطبيعى ، ولن يسيء ذلك لتصورنا الذاتى للأخلاق ،

فإن بحث الأصوات بحثاً علمياً موضوعياً لم يضعف من تأثير الصوت في نفوسنا ، ولم يتلف شعورنا العميق بتوقعات يتموثن وثاجنر ، فالأخلاق بدورها لن تفقد سحرها في النفوس عند ما تخضع للبحث العلمى التجريبي .
ويصرخ ليثى يربيل بأن وسائل التوصل إلى « الموضوعية » لا تزال إلى عهده قاصرة كل القصور ، بل معدومة فيما يتصل بالأحداث الاجتماعية . فلم الاجتماع كان لا يزال وليداً في مهده ، بل لم يصبح بعد علماً ، فلم يكن من اليسور إدماج الأحداث الخلقية في الظواهر الاجتماعية ومعالجتها جميعاً بنفس المنهج الذى تعالج به ظواهر العلوم الطبيعية .

هذه النظرة العلمية الجديدة إلى الأخلاق نهمل النظر إلى ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، أى ننصرف عن التشريع المثالى إلى دراسة الحقائق دراسة وصفية تقريرية ، كما هو الحال فى كل بحث علمى ، وذلك ابتغاء التوصل إلى المعرفة التى تمكنا من أن نتحكم فى الظواهر التى اكتشفت قوانينها ، وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية وتبقى الأخلاق العملية التى تخضع لبحث نظرى علمى يمهّد لتطبيقات تمكنا من تعديل سلوكنا وتهذيبه .

ترى مما أسلفنا أن الشرط الأول الذى يكفل تحقق الاتجاه الجديد فى دراسة الأخلاق — وهو شرط كل بحث علمى — هو تجريد الوقائع من صبغتها الذاتية وإغفال الوجهة التى تتصل بشعورنا ، والترجمة عن الوقائع ترجمة موضوعية ، وتاريخ العلوم الطبيعية يمكنا من فهم هذا الاتجاه ، فقد كانت هذه العلوم تدرس دراسة ذاتية إلى عهد ليس ببعيد ، وكانت تبحث فى موضوعات مجردة ، كالعناصر والخلاء وما إلى ذلك ، وكان علم الطبيعة فى العصر المدرسى شبيهاً بعلم الأخلاق التقليدى المعروف ، بل كان الطبيعيون السابقون على سقراط يزعون إلى رد الكثرة التى يرونها

في الموجودات إلى مبدأ واحد أو أكثر من مبدأ من العناصر الأساسية في
ظنهم — كالماء والهواء والنار — وكانت طريقتهم في تفسير الأحداث الطبيعية
في الجمع أو الفصل بين اليابس والرطب ، والبارد والحر ، وبين الجواهر
الفردة atoms ومثل هذا نراه واضحاً عند فلاسفة الأخلاق التقليدية ،
فدراستهم ذاتية وليست موضوعية ، وموضوعات بحثهم مجردة كالواجب
والجزاء والإرادة الحرة والغائية والفضيلة ونحوها ، وينزعون إلى رد الحقائق
الخلقية على الدوام إلى مبدأ واحد ، أو أكثر من مبدأ واحد كاللذة والمنفعة
والخير والواجب والسعادة . . . وطريقتهم تقوم في الجمع أو الفصل بين
النافع والخير واللاذ والواجب . . . وكما أن مذاهب الطبيعيين القدماء قد
عجزت عن تفسير الظواهر الطبيعية فقد عجزت مذاهب فلاسفة الأخلاق
المحدثين عن تفسير الوقائع الأخلاقية ، وما أشبه النزاع القائم بين دعاة
المذاهب النظرية في الأخلاق — كأتباع المنفعة واللذة والواجب والسعادة . . .
بالنزاع الذي قام بين هيرقليطس وأنكساجوراس وأمبدوقليس وديموقريطس .
بصدد مبادئ علم الطبيعة ، ولكن البحث الطبيعي قد تطور حتى أصبح
علماً تجريبياً واقعياً ، وهذا هو ما تأمل المدرسة الاجتماعية أن يتم لعلم
الأخلاق حتى يمتنع الخلط بين الدراسة الموضوعية والآراء الذاتية في الأحداث
الخلقية كما امتنع الخلط بين علم الطبيعة وما بعد الطبيعة ، إننا نقبل هذا
الخلط في الأخلاق لأن التفكير اليوناني لا يزال — فيما يظن ليثي بريل —
حياً في عقولنا :

وهذا الاتجاه الجديد في علم الأخلاق مرهون بمدى التقدم الذي
يصيبه علم الاجتماع الذي لا يزال في دور الطفولة ، وإلى أن نتمكن من
معرفة الطبيعة الاجتماعية على نحو ما عرفنا الطبيعة المادية ، وإلى أن نستطيع
إقامة سلوكنا على العلم الواقعي بقوانينه ، قد تنقضي قرون لا ندرى عدتها —
فيما يعترف ليثي بريل نفسه .

هذا هو التصور العلمى الجديد فى علم الأخلاق عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية كما أوضحه ليفى بريل ، تحولات فيه الفلسفة الخلقية إلى علم واقعى طبيعى ، أو هكذا أرادوا لها أن تكون ، وعندئذ تقتصر على وصف الأحداث الخلقية ووضع قوانين لتفسيرها ، ابتغاء التوصل إلى توجهات تنفع عمليا فى رفع مستوى الفرد والمجتمع معا ، وبهذا حاولت المدرسة الاجتماعية أن تقوض الاتجاه التقليدى فى فهم الأخلاق ، فوضعت المشكلة الخلقية وضعا جديدا غير كيانها ومجالها ومنهجها تغييرا كاملا ، وكان طبيعيا أن يلقى هذا الاتجاه معارضة شديدة ، يبدو هذا من المناقشات التى دارت فى الجمعية الفلسفية الفرنسية بين دوركايم وجاكوبى B.M- Jacobi ولاشلييه M. Lachelier والمراسلات التى تبادلوها وعبرت جميعها عن النزاع القائم بينهم بصدد معيارية الأخلاق ومدى اتصالها باللاهوت ونحو هذا من موضوعات ، وقد سجلت مجلة الجمعية الفلسفية الفرنسية هذه المناقشات التى شغلت جلستى ١١ فبراير و٢٢ مارس من عام ١٩٠٦ بوجه خاص^(١) وكثرت فى مطلع القرن العشرين خاصة المناقشات التى تتناول علاقة الأخلاق بعلم الاجتماع ، وبدأ هذا فى الجمعية الفلسفية السالفة الذكر وفى مدرسة الدراسات العليا والمقالات التى تنشرها مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق ، والمجلة الفلسفية وغيرها مما يعبر عن روح ذلك العصر ، ثم نشأت فى النمسا عام ١٩٢٨ جماعة فينا — وأخذت تدعو للوضعية المنطقية التى انتهت بهدم الأخلاق وغيره من العلوم المعيارية ، ولكن هذه الوضعية المنطقية قد هاجرت من النمسا إلى إنجلترا وتزعم الدعوة لها « ألفريد آير » Ayer وإلى

(١) نشر جان باروزى J. Baruzi فى سلسلة : Philosophes et Savants

Le Problème Morale : Français du XXe. Siècle فى الجزء الثالث تحت عنوان : المناقشات التى دارت فى الجمعية الفلسفية والمراسلات المشار إليها مع مختارات من كتابات دعاة الاتجاه العلمى الجديد .

أمريكا وتزعم الدعوة لها « كارنپ » Carnap ، وافتقدت أو كادت تفتقد أنصارها في فرنسا (١) .

ولكن الاتجاه العلمى فى رداة الأخلاق لم يزل بعد قائما ، وقد أثر لىق برىل بالذات فى معاصريه وخلفائه ، وكان أظهر المعاصرين « ألبير باييه » Alfred Bayet الذى أصدر عام ١٩٢٥ كتابه علم الظواهر الخلقية La Science des faits nouveaux وحدد فيه علم الأخلاق بأنه رداة الظواهر الخلقية رداة علمية ، وأشار إلى فضل لىق برىل على هذا الاتجاه ، ثم حدد مفهوم الظاهرة الخلقية وطرق رداستها فى مجال الأمثال واللغات والقوانين والعادات والآداب ونحوها ، وحاول أن يحرر الرداة الأخلاقية من وصاية علم الاجتماع حتى تكون علما مستقلا له كيانه .

تعقيب :

تطلع الوضعيون إلى جعل الأخلاق علما يستند إلى المنهج الاستقرائى وحده ، وتضييق مداول العلم على هذا النحو كان مألوفاً فى عهد أوجيست كونت ؛ ولكن معنى العلم قد اتسع بعد ذلك عند جمهرة الباحثين حتى أدخلوا فى مفهومه كل رداة منهجية منظمة ترمى إلى معرفة الحقائق وتفسيرها فى ضوء منهج استقرائى أو استنباطى أو نحوه ، بهذا دخلت فى نطاق العلم رداة جديدة لا تستند إلى الملاحظة والتجربة وتعرض للتصور القديم لمعنى العلم ومنهجه — عند أكثر الباحثين .

إن فلسفة الأخلاق قد تحولت عند الوضعيين إلى علم واقعى يدرس العادات مكتفيا بوصفها مستندا إلى الملاحظة ، وبهذا أصبح فرعا من علم الاجتماع الذى يؤملون فى إقامته علما واقعيا تجريبيا ، وقيام هذا الفرع الجديد

(١) انظر فى موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة عامة والأخلاق خاصة كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٥٩ - ٦٤ و ٢٧٠ - ٢٨١ و ٢٨٦ - ٢٩٥ و ٤٠٦ - ٤٠٨ و ٤٢٥ - ٤٢٧ و ٤٥٢ - ٤٥٥ وفى كثير من الصفحات .

من الدراسة التجريبية لا يتنافى في رأينا مع استمرار قيام علم الأخلاق التقليدي الذي يضع المثل العليا للسلوك الإنساني مسابرة للجانب الأسمى في طبائع البشر ، ونعني به الجانب الناطق - في غير جور على الجانب الحسي منها - فإن هذا الجانب العاقل حظٌ مشترك بين الناس في كل زمان ومكان ، واختلاف الأحكام الخلقية على الفعل الإنساني الواحد باختلاف الزمان والمكان لا ينفي ما نقول ، لأن الاختلاف بين الناس يقوم في تطبيقات المبادئ الكلية ولا يرقى إلى المبادئ نفسها ، فاعتبار القتل بغير موجب جريمة ، مبدأ يلتقي عنده اتفاق الناس في كل زمان ومكان ، بالغا ما بلغ حظهم من الجهل أو الثقافة ، ولكن الخلاف إنما يكون في تطبيق المبدأ الكلي على الحالات الفردية الجزئية ، وهو خلاف مرده إلى حظ الإنسان من الثقافة ونوع العقيدة التي يدين بها واتجاه تفكيره ونحو هذا مما يمكن أن يؤثر في حكمه على الحالات الجزئية (١) .

إن الفعل الذي يدخل في نطاق البحث الاجتماعي هو الذي يصدر عن الجماعة البشرية وينشأ عنها ويلزم عن وجودها وعن حياة أفرادها مجتمعين ، وشتان بينه وبين الفعل الخلقى الذي تدرسه فلسفة الأخلاق التقليدية ، فهو يصدر عن الفرد عن اختيار حر وتعقل للموقف وتدبر لظروفه ، مع التسليم بأن الحرية نفسها مقيدة بشخصية صاحبها التي ساهمت الجماعة في تكوينها ، وإذا لم يتوافر ركنا الحرية والتعقل تنتفي التبعة الأخلاقية التي لا تستقيم بغيرهما مجتمعين ، فهذا الفعل الخلقى أكبر من أن يكون صدئى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها وتقاليدها ، وكثيراً ما تكون طاعة الفرد لتقاليد الجماعة وعرفها - متى كانت فاسدة - متنافية مع المثل العليا الإنسانية كما يتصورها علماء الأخلاق ، فإن هذه المثل تقوم في باطننا وتنشأ في ضميرنا ويوحى بها العقل مستقلاً عن الهوى بعيداً عن التقليد أو ما يدخل في معناه ،

(١) انظر في تفصيل هذا الرأي مقدمة الطبعة الثانية في هذا الكتاب .

تهي - فيما يقول فردريك رو : إرضاء للضمير الفردى بعد تفكير في
البواعث والدوافع والموانع ، وبعد مشورة واحتياط مخافة الوقوع في
الأخطاء ، إنها إيثار لفعل بعينه على أفعال كثيرة قد تكون صدى لعرف
الجماعة البشرية ، إنها اختيار لطريقة التصرف قد لا يسنده عرف ولا يؤيده
تقليد ، إنها تنبع من العقل ، ومعنى هذا أن الأخلاقية الصحيحة ترفض
رد الإلزام الخلقى إلى سلطة تقوم خارج الذات - كالعرف الذى قال به
الوضعيون ، أو الدين الذى انتصر له متأخرو رجال اللاهوت ، أو الدولة
مثلة في حاكمها السياسى - كما قال هوبز - وتلج الأخلاقية الصحيحة في رد
الإلزام الخلقى إلى باطن الذات ، إلى العقل الذى يعرض للبحث في غاية
الإنسان بما هو إنسان .

أما وقد ظهر الاتجاه الاجتماعى في عصر اضطراب فيه التفكير الأخلاقى ،
ففي إنجلترا أخذ المذهب النفعى ينمو على يد جون ستورت مل + ١٨٧٣
وظهرت نظرية سبنسر + ١٩٠٤ التى أقامها على أسس نفعية وأفكار
اجتماعية وسياسية أدت إلى اعتبار الأخلاق مجرد تاريخ للمشاعر البشرية
يتطور تلقائيا من الفردية إلى الغيرية ، وفي غيره تأثر المفكرون بنظرية
التطور التى أخذ يبشر بها دارون + ١٨٨٢ وأتباعه ، وبرزت فكرة الحياة
باحتلت مكانها في عقول المفكرين بعد الحرب السبعينية ، وانتهى الأمر
ببعض فلاسفة الألمان من أمثال نيتشه + ١٩٠٠ إلى إنكار الأخلاق التقليدية
ومهاجمة القوانين الأخلاقية بحجة أنها تعوق تطور الإنسانية إلى مرتبة
الإنسان الأعلى « السوبرمان » لأنها أخلاق أنعام تبشر بالضعف والخور . . .
بوجاء كونت بعد للدمار الذى حاق بفرنسا بعد ثورتها المدمرة ، فتملكته
- مع غيره من المفكرين - رغبة ملحة في الإصلاح والتعمير ، والذين
يتعجلون الإصلاح يفتقدون على الدوام الثقة في القيم الأدبية . . . ووراء
هذا كله نجحت المخترعات التى تقوم على نظريات العلم الطبيعى في تيسير

حياة الناس ، فافتن الكثيرون بمناهج التجربة حتى زهدوا في غيرها
من مناهج العقل ، وعلقوا على العلم آمالا ضخمة . . . تبدد الكثير منهم
بعد ذلك !

ومع هذا كله لم تكن دعوة الوضعيين جديدة من كل وجه ، فقد
سبق إلى القول بمقوماتها أقرانهم من الحسين منذ أقدم العصور ، فأنكروا
كل ما وراء الواقع من حقائق إيستمولوجية وقيم أخلاقية ، وبالتالي استخفوا
بكل مفكر يضع جهوده في مثل هذه الأوهام !

ومع قدم الأصل الذي صدرت عنه الوضعية فإن « كونت » إمامها في
العصر الحديث لم يلتزم القواعد التي بشر بها ، فلم تبرأ قوانينه من المسحة
الذاتية ولم تخل من الطابع الميتافيزيقي ، ووضح للكثيرين بعده بطلان قانون
الأنوار الثلاثة الذي أقام عليه فلسفته ، وأكد تاريخ الفكر أن العقل لم يبدأ
لاهوتيا ويتدرج ميتافيزيقيا وينتهي وضعيا علميا ، - كما توهم كونت (١) -

وتبين المعاصرون من علماء الاجتماع أنفسهم تعسف دور كاييم في الفصل
القاطع بين الفرد والمجتمع ، ورد الظاهرة الاجتماعية إلى الجماعة وحدها ،
وجعلها ملزمة قاهرة للأفراد ، ففي غمرة هذا التعسف افتقد الإنسان حرية
وكرامته ، وضاعت حقيقة يؤكدها اليوم جميع الاجتماعيين ، هي قيام
تأثير متبادل بين الفرد والمجتمع ، وهذه نقطة لها خطرها في تفنيد الموقف
الوضعي ، ولهذا وجب أن تقف عندها :

كانت النزعة الفردية *L'individualisme* قوية في القرن الثامن عشر
- ولعلنا لاحظنا في مجال الأخلاق كيف ارتدت الأخلاقية (في المذاهب
الثلاثة الكبرى المذكورة في أول الباب التالي) إلى ذات الفرد مهملة سلطة
المجتمع - ولكن القرن التاسع عشر قد تصدى لمقاومة هذه الفردية.

(١) انظر في عرض هذا القانون ومناقشته كتابنا : أسس الفلسفة ط ٥ ص ٢٨٥ - ٦ -

وتغليب النزعة الجماعية ، وكان من دلالات هذا نهوض كونت بإقامة علم الاجتماع والانتصار لسلطة المجتمع ردًا على الفردية التي اعتقد أنها كفيلة بنشر القوضى والتحلل ، وفي مطلع القرن العشرين ارتد المفكرون إلى الفردية ، ونشأ المذهب التاريخي L'Historicisme على يد « بندتو كروتشه » + Benedetto Croce ١٩٥٢ و « آرون » Ramond Aron وبه أصبح نشاط الذات مركزاً يدور حول كل شيء ، فإذا كان « كونت » وأقرانه من مفكرى القرن التاسع عشر قد زعموا أن التاريخ يوجه الفرد ، فإن أصحاب المذهب التاريخي يقولون إن الفرد هو الذى يحدد معنى التاريخ ، واشتدت صيحات الاحتجاج على طغيان المجتمع على حرية الفرد ، وتجلت هذا عند القصاصين والفنانين والاقتصاديين ممن رفضوا سيطرة الحكومة والهيئات على النشاط الاقتصادى ، ورأوا فى حرية التصرف عند الفرد مصدر ثراء لا يخفى ، وجرى فى التيار طلاب الحرية السياسية والداعون إلى حقوق الإنسان ، وفى ميدان علم الاجتماع تجلّى الخلاف بين « دوركايم » و « تارد » Tarde فى مطلع القرن العشرين ، فجاهر تارد - رداً على دوركايم - بإرجاع الظواهر الاجتماعية إلى الظواهر النفسية المتبادلة بين الأفراد عن طريق التقليد الذى يوجد بين الأفراد ، وجعل الضمير الاجتماعى مجرد انعكاس لضروب مختلفة من هذا التقليد .

ويقول « إميل بريبه » إننا إذا أخذنا بوجهة النظر التى قال بها « جورج جورفنتش » Georges Gurivitch فى مؤلفه الحديث « الاتجاه الحالى لعلم الاجتماع » قلنا إن المناقشة فى موضوع العلاقة بين الفرد والمجتمع قد أصبحت اليوم غير ذات موضوع فمن المستحيل أن ننظر اليوم إلى الفرد والمجتمع كما لو كان كل منهما منعزلاً عن الآخر ومستقلاً بذاته - وقد انتهى « جون دبوى » + Dewey ١٩٥٢ بعد البحث فى آراء الكثيرين من علماء الاجتماع المعاصرين إلى أن لفظى الفرد والمجتمع غامضان غموضاً شديداً ، وأن هذا الغموض سيستمر قائماً طالما اعتبر الفرد والمجتمع لفظين متضادين -

وقد رفض المعاصرون من علماء الاجتماع - فرنسيين وأمريكيين - رأى دوركايم الذى اعتبر فيه الفرد دمية يحرك المجتمع خيوطها ، وتخضع لنظام لا تدخل لها في وضعه إطلاقاً ، فذهب « مارسل موس » Marcel Mauss إلى أن الإنسان يتصف بجميع الصفات التى يتصف بها المجتمع بأكمله ، وصرح « كيڤليه » Cu viller في كتاب وضعه حديثاً تحت عنوان « محصل علم الاجتماع » بأن الفضل في إيضاح العلاقة بين الفرد والمجتمع مرده إلى علماء النفس الذين عالجوا البحث في المشكلة الخاصة بمعرفة الآخرين ، ورفضوا الرأى الذى ذهب فيه علم النفس التقليدى إلى أن معرفة الآخرين نتم نتيجة استدلال يقوم على المقارنة ، واعتبر شعورنا عالماً صغيراً مغلقاً ، فذهب المعاصرون من علماء النفس إلى أن الطبيعة البشرية لا توجد كاملة منذ ولادة الإنسان ، بل يكسب الإنسان وجودها بالتدريج أثناء حياته في المجتمع . . . وصفوة القول أن الفرد في نظر المعاصرين من الاجتماعيين والسيكولوجيين مركب تركيباً اجتماعياً يتعذر الفصل بين أجزائه (١) .

بهذا يتداعى أساس النظرية الوضعية في فصل الفرد من المجتمع ، وجعله كائناً سلبياً يتلقى نظاماً لم يشترك قط في وضعه ، ولا يملك إلا طاعته . راضياً أو كارهها ، بل قد يساعدنا فهم العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع على أن ننتهى إلى القول بأن الضمير الأخلاقى لا ينبع من ذات الإنسان وحده ولا من خارجها وحده ، فإن الباطن مرتبط بالتجزئة أشد ارتباطاً . وأقواه ، والتجربة فيما يقول رو Rauh لا تخلق الضمير وإن كانت تضعه موضع الاختبار ، تماماً كما يحدث في علم الطبيعة حين توضع نظرية من نظرياته موضع اختبار بسبب تجربة جديدة ، والفلسفة في أيامنا الحاضرة ترى - فيما يقول إميل برييه - أن الحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، أى حياة

(١) اقرأ في تفصيل هذا كتاباً صدر عام ١٩٥٤ لمؤرخ الفلسفة إميل برييه :

Emile Bréhier, Les Thèmes actuels de la philosophie, ch. VII, p. 34 ff.

كائن يرتبط في جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ، ومن ثم كان القول بحياة الإنسان حياة روحية خالصة بعيد عن طبيعته بُعد القول بحياته حياة حيوانية خالصة ، كما أن تصور حياة الفرد منعزلاً بعيد عن الأخلاق بُعد حياة الفرد الذي يذوب في المجتمع ويفنى فيه ، وسنعود إلى هذه النقطة في الفصل الذي نعهده على المثالية الحديثة .

إن الوضعية ترى أن الأخلاقية تقوم في طاعة الفرد لمواضعات المجتمع ، ولكن ما الحال إذا كانت مثل المجتمع العليا هزيلة مريضة ؟ كيف تقوم الأخلاقية في إقرار فساد البيئة وتوكيد مثلها المريضة ؟ إن الأخلاقية لتمثل^[٧] عندئذ في الثورة على الأوضاع البالية والتمرد على القيم التافهة ، ابتغاء لإصلاحها أو وضع قيم سليمة جديدة تأخذ مكانها ، وعندئذ يتبين الناقد المحايد أن القيم الجديدة قد صدرت عن الفرد رجماً لفساد المجتمع ، وإن كان هذا الفرد نفسه لم يبرأ من تأثير المجتمع الذي يعيش فيه ، وبهذا التمرد يتم التطور الروحي وبغيره يقف المجتمع وتجمد الأخلاق ويتعذر التقدم .

وإذن فالتمرد على القيم الموجودة من مقتضيات الأخلاقية لا محالة ، بشرط ألا يفضي هذا التمرد إلى الموقف التشاؤمي الذي انتهت إليه الفلسفات الوجودية المعاصرة Existentialism ومواده انهيار جميع القيم في نظر الفرد ، وعندئذ ينفر من القيم الشائعة في كل صورها ، ويرفض كل سلطة تحاول أن تملئ عليه وضعا ، وبهذا تتأكد حرية الفرد وتتوطد إرادته ، هذه هي دعوى الوجودية ، وهو ما لا نريد أن ينتهي إليه الفرد الذي يتمرد على قيم المجتمع حين تبدو في نظره مريضة بالية .

بقي أن نقول بعد هذا كله أن مآخذ الاتجاه الوضعي لا تكفي لإنكار فضله ، فقد كشف عن العلاقات التي تربط بين الحياة الخلقية والحياة الاجتماعية ، وإذا كان قد جسّم المجتمع حتى امتحت إلى جانبه شخصية الفرد ، فقد ظهر من الباحثين أمثال « كارلايل » T. Carlyle - من

جسموا الفرد (البطل) وقالوا إنه هو الذى يُؤجّه التاريخ^(١) ، وهذا بالإضافة إلى ما قلناه عن اتجاه المذهب التاريخى فى هذا الصدد ، وكلا الاتجاهين ينطوى على غُلو وانحراف كما قلنا من قبل .

وقد كشفت الوضعية والدراسات الأنثروبولوجية عن أصول الأخلاقية ، فوقفنا على الكثير من أسباب الكف والتحریم التى كنا نردها إلى المثل العليا بمعناها التقليدى ، وعرفنا أنها بقايا تخلفت عن نظام الطوطم وتولدت عن طرق التفكير البدائى ، وإن كان القول بأن القانون الخلقى قد نشأ عن خرافات قديمة وتولد عن منافع فآت أوانها ، خلىق بأن يشر عند صاحبه الشك فى قيمة القانون الخلقى^(٢) .

حسبنا هذا عن موقف الوضعية الفرنسية من الأخلاق ، ولنعقب عليه بفصل نفردة للحديث عن موقف الفلسفة العملية الأمريكية من الأخلاق^(٣) :

(١) النظر Carlyle's Heroes & Heroworship (الكتاب كله يدور حول الفكرة التى أشرنا إليها) .

(2) Cf. W.D. Ross, The Right & the Good, p. 13—5

(٣) فى عرض المذهب ونقده تراجع المصادر المذكورة فى هوامش الفصل ، ثم الفصل الثانى من كتاب M. D. Porodi's Le Problème Morale et La Pensee Contemporaine

الفصل الخامس

موقف الفلسفة العملية (البرجماتية) من الأخلاق^(١)

الجو الذي ظهرت فيه النفعية العملية البرجماتية - علاقة هذا الاتجاه بالحياة العملية بوجه عام - موقف العمليين عامة من الأخلاق - موقف ولیم جیمس من الدين والأخلاق - موقف جون ديوى من المشكلة الأخلاقية - تعقيب .

الجو الذى ظهرت فيه النفعية العملية (البرجماتية) :

كانت أظهر صور النفعية فى أواخر القرن الماضى نفعية الحدسيين كما بدأت عند هنرى سادچويك + ١٩٠٠ ونفعية التطوريين كما تمتلأت عند هربرت سبنسر + ١٩٠٣ ، وفى النصف الأول من قرننا العشرين تفرعت النفعية وجرت فى قنوات شتى ، ولكن فرعاً من هذه النفعية المعاصرة قد انتصر له طائفة من الفلاسفة الأمريكيين بوجه خاص ، عرفوا كيف ينفثون فيه القوة والحياة ، هذا الاتجاه الجديد فى النفعية قد ساير النزعة التطورية فى التماس العمل المثمر ، والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية ، وخالفها فى اعتبار المعانى العقلية تعبيراً عن مطالب الكائن الحى ، غاية حفظ حياته و مساعدته على التطور إلى الكمال ، كما خالف الحدسيين والعقليين فى اعتبار هذه المعانى مبادئ كلية ضرورية ؛ وإذا كان التطوريون من أمثال سبنسر قد ردوا هذه المطالب إلى أثر البيئة فى الكائن الحى ، فقد عكست هذه النفعية المعاصرة هذه الآلية ، وردت البيئة إلى أثر مطالب الكائن الحى ومطامحه ؛ وكانت الغاية التى تحتفى وراء هذا كله هى

(١) انظر فى بيان هذه الفلسفة كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٦٥ - ٦٩ و ٧٨ وما بعدها و ٤٠٢ - ٤٠٦ و ٤٠٩ - ٤١١ وفى موقفها من الأخلاق . انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة الفصل الرابع من الباب الثالث ص ٢٥٨ وما بعد .

المنفعة المثمرة ، ومن ثم كانت نظريات العلم في نظر العاملين مجرد فروض .
واحتيالات ، معيار الصدق فيها هو مدى ما يحققه الفرض من وجوه النفع
العملي ، ومن هذا جاز في منطق هذه النفعية أن يوضع لحل المشكلة
الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق الكثير منها في
وقت واحد ، متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة ! أما الحق لذاته .
والباطل لذاته — بصرف النظر عما يترتب عليهما من وجوه النفع أو
الضرر — فحديث خرافة !

علامة هذا الاتجاه بالحياة العملية بوجه عام :

تجلت هذه المنفعة الموهلة في الفلسفة العملية — البرجماتية Pragmatism
في أمريكا بوجه خاص ، فتعزى الخصائص التي تميزها إلى بيرس + ١٩١٤
C.S. Peirce وشيلر + ١٩٣٧ F.C.S. Schiller ووليم جيمس + ١٩١٠
W. James (١) وإلى الأخير تنسب بعض المعالم العامة التي تميز التفكير
الأخلاقي ، وإن كان جون ديوي + ١٩٥٣ J.Dewey (٢) هو الذي فصل
في بيان موقف البرجماتية من الأخلاق كما سنعرف بعد قليل . بل كان ولیم
جیمس شديد الإعجاب بسلفه « جون سيتورت مل » أكبر أعلام النفعية
التقليدية حتى أهدى كتابه « البرجماتية » إلى ذكرى مل الذي أخذ عنه
وضوح العقل البرجماني لأول مرة ، وتخيل أنه لو كان حيا إلى عهده لكان
قائد هذه الحركة العملية !

وقد اعتبر جيمس مذهبه العملي نظرية إستمولوجية في ماهية الحق ،

(١) W. James, Pragmatism. A New mane for Some old ways of thinking

وقد ترجم إلى الفرنسية وقدم للتريخة برجسون ، ويعترف جيمس بأنه لا يحب اسم
البرجماتية ولكن أوان تغييره قد فات !

(٢) هذه الفلسفة وأنصار خارج أمريكا منهم في الجزيرة البريطانية شيلر وفي فرنسا
Le Roy وفي إيطاليا دابيني Papini ولكنها لم تتمكن لنفسها إلا في الولايات المتحدة ، لأن
العقلية الأمريكية عقلية عملية نفعية على نحو قد لا يكون له نظير حتى في إنجلترا !!

ومنهجاً فلسفياً لإقرار الحقيقة واتفاق الرأي بصددتها : (١) « كان أنباع المذهب الصوري أو النزعة المنطقية من الرياضيين والمناطقية (Formalism) يرون أن الحق معنى مطلق يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ، أو صفة عينية تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده ، فرفض أصحاب الفلسفة العملية هذا التصور ، وأنكروا إمكان وجود حقائق موضوعية وقيم مطلقة ، واعتبروا الحقيقة اختراع شيء جديد وليس اكتشاف شيء موجود ، ومقياسها يقوم في مدى نفعها في دنيا العمل ، إذ ليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج ، من هنا وجب أن يسخّر العقل في تيسير حياة الإنسان وإشباع رغباته ، وألا يشغل نفسه بالبحث في حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا متى حقق البحث نفعاً ، بل أوجبوا على الإنسان أن يهتم بوضع الخطط التي تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لصالح الإنسان ، ويصدق الحكم بمقدار ما تشهد التجربة بفائدته عقلياً وعملياً ، ومن هنا كان معيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل النظري ، إن الفكرة الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة ، إذ ليس الحق إلا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل ، وشاهد الصديق فيها قدرتها على تمكين الإنسان من السيطرة على الأشياء ، إن الفكرة خطة للعمل ، ومحك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرف Cash-value في دنيا الواقع .

وإذا كانت الوضعية قد رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقية ، فإن الفلسفة العملية لا تتردد في قبولها واعتبارها صادقة متى كانت مفضية إلى نفع يتحقق في حياة الإنسان .

(١) انظر في تصوير هذه الفلسفة كنهج ونظرية وفي شرح دلالتها كتاب هيمس السالف الذكر في المحاضرة الثانية (ص ٤٣ - ٨١ من الطبعة الحادية والمشرين وقد صدرت عام ١٩٤٣)

موقف العمليين عامة من الأخلاق :

وفي هذا الجو صدر موقفهم من الأخلاق ، فمقياس الخير والشر في مجال الأخلاق هو نفسه مقياس الحق والباطل في مجال المعرفة ، هو منفعة الإنسان ، وقد اتفق العمليون مع السوفسطائية في رد القيم إلى الإنسان ، ولكنهم خالفوا السوفسطائية في جعل الإنسان — وليس الفرد — معيار هذه القيم ، فقصدوا بهذا التجربة الإنسانية — وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بطابع اجتماعي .

إن الخير في نظر العمليين هو الحل الموفق لكل ما يعوق اضطراب التقدم الاجتماعي ، وهو الذي يسهم في حل مشكلة تواجه الإنسان ، والقيم بمختلف صورها — خلاقية أو جمالية أو منطقية أو اقتصادية — تُعدّ في نظر العمليين نسبية تتوقف على الأغراض التي تستهدفها ، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات — هي الخبرات بوجه عام —

موقف وليم جيمس من الدين والأخلاق :

رأى « بريس » أن معنى الفكرة يتوقف على آثارها العملية في حياة الإنسان ، فالكلة أو العبارة مشروع للعمل أو خطة لحل إشكال ، وكل فكرة لا تتحول عند صاحبها إلى سلوك ناجح في دنيا الواقع فهي باطلة ، ومثل هذا يقال في المعتقدات الدينية والمقاهيم الأخلاقية فالحق أو الخير يقاس بمقياس العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد — كما كان الحال عند أصحاب النزعة الصورية من الفلاسفة ؛ وسار وليم جيمس في هذا الطريق نفسه ، فالفكرة أو المعتقد لا يُطلب لذاته ، وإنما يُطلب لترقية حياتنا وتحقيق أغراضنا ، إن الحق أو الحق كالسلعة المطروحة في السوق ، قيمتها يحددها الثمن الذي يُدفع فيها فعلا — هو القيمة المنصرفة Cash-value .

وقد أخذ التفكير الأخلاقي يتميز في كتاباته حتى أكد في كتابه إرادة الاعتقاد Will to believe أن الخير يقوم في إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته ، وتحققُ الخير إنما يكون بالنجاح في تجربة من تجاربنا في الحياة وكثيراً ما نضطر إلى إتيان أفعال دون أن يكون لدينا مبرر عقلي للقيام بها ، وقد نتوقف عن عمل أو نتجنبه دون أن يكون لدينا مسوغ نظري لذلك ، ومعنى هذا أن من حققنا أن نعتقد مبدأ خافياً أو معتقداً دينياً لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد ، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياتها ، واعتناق الإنسان لمبدأ على أمل أن يكون نافعاً أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون باطلاً ، والمبدأ أو المعتقد الذي يكفل سعادة الإنسان حق ، وطاعته واجبة حتى ولو عجز العقل النظري عن إقامة الدليل المنطقي على صوابه !

وقد كان جيمس منذ نشأته يميل إلى الدين ، وقد برر الدين تبريراً فلسفياً سيكولوجياً ، فأقام الدين على التجربة وحاول أن يطبق عليه منهجه الإبرهاني ، وكانت دراساته في هذا سيكولوجية إبرهانية ، ويبدأ جيمس بالقول بأن الإيمان الديني هو مجرد استعداد للسلوك وإلا كان مجرد فرض ميت ، وليست العميدة عنده إلا مجرد فرض أمكن تحقيقه عند صاحبه تجريبياً والاعتقاد بتحقيق التجربة عن طريق ما يترتب عليه من نتائج نافعة ، وكان جيمس حريصاً على أن يثبت أن اعتناق الدين والإيمان بالله حق ، لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته ، فالإيمان يساعد صاحبه على احتمال الكوارث ويجعله أقدر على الصبر والعمل ، بعكس الإلحاد الذي إذا نزلت بصاحبه كارثة قد تدفعه إلى الانتحار أو اليأس من الحياة والتوقف عن العمل . هكذا يكون الفعل الذي يأتيه الفرد خيراً متى تحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح في حياته ، وخبريته تتوقف على تقدير صاحبه ، ومن هنا ذهب إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة ، وبمقدار ما تكون هذه النتيجة بمقدار حظاء من الخير ، هذه قاعدة الخير

عند الفرد وهي نفسها معيار الخير عند الجماعة ، فالمثل الأعلى هو الذي يشبع أكثر ما يمكن من رغبات الإنسان ، وكل إنسان أعلم بظروفه ، فالأمر متروك لتقدير كل فرد ، إذ ليس من شأن الفلسفة الخلقية أن تقدم للناس المواعظ التي تصلح لكل إنسان وهكذا امتنع وجود مثل عليا عامة أو مبادئ خلقية مطلقة تصلح لكل إنسان في كل زمان ومكان ، كما كان يقول أصحاب المثالية من الأخلاقيين ، وإن لم يمنع هذا من القول بأن البرجماتية قد أقرت قاعدة لجميع الناس : هي معيار الحق ومقياس الخير وغيره من القيم ، هذه هي القاعدة التي تقول إن الفكرة أو المبدأ حق متى تحول عند معتنقه إلى سلوك ناجح في حياته ، وهكذا سخر العقل في الفلسفة البرجماتية لتفسير أسباب الحياة وإشباع الرغبات ، ولم يعد معنياً بالبحث عن حقائق الأشياء ووضع المبادئ المطلقة والمثل العليا ونحوها مما قالت به الفلسفة المثالية^(١) :

موقف جون ديوى من المشكلة الأخلاقية :

وجاء « جون ديوى » فاحتلت المشكلة الأخلاقية مكان الصدارة من فلسفته^(٢) ، وكان هذا مما يميزه عن سالفه ، وإن سايرهما في فاسفتهم : فحاول بدوره تطبيق مناهج العلم على التفكير الفلسفى ، واتفق معهم في القول بأن الفكرة لا تكون صواباً ما لم تتحول إلى سلوك ناجح في حياة الإنسان ، فالحق هو النتائج الموفقة التي تترتب على اعتناقه ، وجاهر « ديوى » بأن الفكرة هي اقتراح لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروع للتخلص من مأزق ، فهي في كل الحالات أداة

(١) انظر من كتب جيمس خاصة كتاب W. James, Pragmatism وكتاب

The will to Believe

(٢) راجع من كتبه خاصة Logical Conditions of a Scientific Treatment

of Morality وقد كتب فيه الشطر الثاني والأجزاء الأولى من الثالث) - وكتاب

Theory of Valuation

للعمل ، وبمقدار نجاحها في توجيه سلوك الإنسان بمقدار حفظها من الصواب ، يجاهر « ديوى » بأن الحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ، والحياة عنده توافق بين الفرد مع بيئته ، فالعقل أداة لترقية الحياة وليس وسيلة للمعرفة ، وصواب المعتقد مرهون بأثره أى « بقيمته المنصرفة » كما قال جيمس من قبل ، وأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم لا مع حياة صاحبة العملية وحدها ، والفكر في كل صورته — ابيستمولوجيا أو أخلاقيا أو غير ذلك — أداة لخدمة الحياة ، والإنسان لا يزاول التفكير متى جرت حياته لينة ناعمة ، وإنما يباشر التفكير حين يعوق رغباته عائق فيفكر لكي يتخلص من هذا العائق ويتغلب عليه .

لم يفصل « ديوى » بين الفكر والحياة ، بل انتهى إلى القول بأن الحضارة ليست إلا وليدة الفلسفة ، وأن الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة ، وليس ثمة فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة ، فإذا عرفت مهمة الحضارة وحددت خصائصها التي تميزها أدركت تعريف الفلسفة نفسها ، وظيفه الفلسفة أن تنشئ نماذج يجرى على نخطها التفكير ويسير بمقتضاها السلوك ، وبها تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة ، بل استخدم « ديوى » في إيضاح وظيفه الفلسفة التعبير الذي قاله من قبل « كارل ماركس » إمام الاشتراكيين « إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصر على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى (عقليا أو تجريبيا) ولكن مهمة الفلسفة ينبغي أن تكون العمل على تغييره ، « وبتغيير العالم بغير الناس أنفسهم ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ » .

هذه هي نظرة « ديوى » إلى الفلسفة بوجه عام ، فإذا تكون نظرتة إلى الفلسفة الخلقية وموقفه من المثل الأعلى ؟

طبق ديوى مناهج البحث العلمى على القيم من حق وخير وجمال ؛
فانتهى إلى رفض مذاهب الأخلاقيين السابقين من المثاليين العقليين ، والواقعيين
من التجريبيين والوضعيين حلى السواء ، هاجم المثالية لأن الأخلاق قد
تحوّلت على يد المثاليين إلى علم صورى بعيد عن الواقع ، إذ رده إلى
مجموعة من المبادئ الثابتة المطلقة يفرضها فلاسفة الأخلاق وهى أبعد
ما تكون عن واقع الحياة ومقتضياتها ، وأنكر محاولاتهم كشف غايات
قصوى ومبادئ عليا ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تتغير بتغير الظروف
والأحوال ، وأنكر « ديوى » مذاهب النفعيين من التجريبيين لأنهم ردوا
الأخلاق إلى تحقيق مصالح ذاتية ورغبات شخصية ، وإن حمد لم تعليق
الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، وسلم بأن القيم الأخلاقية تظهر
على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة (كما قال برترند رسل) ، ورفض
موقف الوضعيين من الأخلاقيين لأنهم يردون المثل العليا إلى المجتمع ؛
و« ديوى » يرفض رد المُثُل والمبادئ إلى سلطة خارجية ، فهى عنده
ليست من وضع الفلاسفة كما قال المثاليون ولا هى وليدة اجتماع الناس بعضهم
ببعض كما قال الوضعيون ، ولا هى من وحى السماء كما يقول رجال
الدين ، وإنما تنشأ المثل العليا نتيجة لظروف الإنسان ، تنبعث من محيطه
وتهدف إلى تغيير حياته ، وهى تتغير وفقا للظروف ، لأنها مجرد أدوات
يستخدمها الإنسان لخدمة حياته ، إن مذهب الذرائع Instrumentalism
عنده يقول إن الأفكار والمُثُل والمبادئ مجرد ذرائع ووسائل يستعين بها
الإنسان فى توجيه سلوكه إلى حيث تتحقق مطالبه وغاياته .

هكذا أنكر « ديوى » وجود مبادئ ثابتة فى التقاليد الأخلاقية
والاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية ، ونزع إلى الإصلاح الذى يغير
من كل شىء حتى يجعله ملائما لظروف الحياة متمشيا مع روح العصر
الصناعى الحديث ، وقيم الأخلاق ومُثُلها تنشأ نتيجة المواقف التى يقفها الفرد

إزاء المشاكل التي تعترضه ، والفرد في هذا النشاط يستهدف المستقبل ، فيهتم بنتائج مواقفه التي تغير أوضاع الأشياء ، وتساعد على حل المشكلات التي تعترضه .

بهذا أصبح الخير خطة يراد بها تخلص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مغلق ، وارتبطت قواعد الأخلاق ومثلها بالمواقف التي نعالجها ، ومن هنا تعذر وضعها مقدما أو اعتبارها عامة مطلقة ثابتة أو أوامر قصوى كما يزعم المثاليون ، بهذا تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد واجتهاد ونشاط ، وكان الخطأ عنده حصرها في مثل أعلى أو مثل تهبط من السماء أو يفرضها المجتمع أو يضعها الفلاسفة ويلتزم بها الناس ، إن « ديوى » لا يهتم بالحقائق أو القيم في ذاتها لأنها عنده أدوات للنجاح في الحياة ، ووظيفتها أن تحقق للإنسان أهدافه ومطالبه في مجتمع صناعي ديمقراطي كالمجتمع الأمريكي .

والذي يميز الفلسفة البرجماتية عند كبار أعلامها أنها عند تقرير الحقائق ووضع القيم رفضت موقف المثاليين والواقعيين على السواء ، رفضت الرجوع إلى الأفكار السابقة لمعرفة مدى اتساق الفكرة الجديدة مع هذه الأفكار كما كان يفعل أصحاب المثالية ، ورفضت كذلك الرجوع إلى الماضي ، إلى الواقع لمعرفة مدى مطابقة الفكرة له كما كان يقول أصحاب الواقعية التقليدية ، حرصت البرجماتية على الانصراف عن الماضي إلى المستقبل ، فاهتمت بنتائج الفكرة لمعرفة صوابها أو خطئها ، وحرصت في الأخلاق على معرفة الآثار التي تترتب في سلوكنا على المبدأ الخلق لمعرفة مدى صحته ، فالآثار الطيبة تساعد صاحبها على حل مشكلاته وهذا عندها هو معيار الحقائق ومقياس القيم جميعاً .

تعقيب :

هذه هي الفلسفة العملية التي يقول أصحابها إنهم وضعوها أصلاً ليعالجوا

بها مشكلات الديمقراطية الأمريكية الصناعية ، والتي جعلوها مقياس الحقائق ومعيار القيم والمبادئ ، وما من شك في أن أصحابها قد تأثروا عند وضعها بالبيئة الأمريكية الصناعية التي عاشوا فيها ، فجاءت فلسفتهم تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة والإنتاج الضخم ، وإن كان هذا الوصف يشير الضيق في نفوس الفلاسفة الأمريكيين ، قال هذا النقد « كورنفورث » Cornforth « وجورج سنتيانا » Santayana + ١٩٥٢ بل وجه هذا النقد « برتراند رسل » B. Russell فضاق « ديوى » حتى قال إن القول بتأثير الفلاسفة ببيئتهم الاجتماعية التي عاشوا فيها ببرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبر عن الارستقراطية البريطانية (لأنه من طبقة اللوردات ! واعترف « رسل » بأنه لا يبرأ من تأثير بيئته الارستقراطية ، وهذا هو اتهام الشيوعيين له ، ولم يكن إنكاره للاتهام ممكناً لأنه أرخ الفلسفة الغربية في مجلد ضخم أثبت فيه أن الفلاسفة نتاج لبيئتهم الاجتماعية .

والواقع أن الحق أو الخير يجب أن يُسَحَّى بعيداً عن الخلاف بين الأفراد ، والنزاع بين المجتمعات ، وأن يعد الحق أو الخير مستقلاً عن العقل الذي يدركه ، والظروف التي تحيطه ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — مسطحة هي أم كروية — لا يكون قط دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل ! ويمكن أن تعتبر البرجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة في الأسواق ، قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً ، فالحق فيما يقول جيمس كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ! ولم يجد أصحاب البرجماتية غضاضة في النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التي تطرح في الأسواق ، هذه هي العقلية الأمريكية في الفلسفة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي كل مجال !!

وموقف البرجمانيين من المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية يجعلها مجرد وهم خادع وضلال باطل ، إن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره

في حياة صاحبه دون اكتراث بتحقيقه الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة ،
كان هذا الاعتقاد احتيالا وضلالا . وما أصدق « برترند رسل » في نقد هذا
الموقف عند جيمس حين قال إن هذا الرأي لا يقنع مؤمناً مخلصاً في إيمانه ،
لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع لعبادته وإيمانه ، إن
المؤمن لا يقول : إني إذا آمنت بالله سعدت ، ولكنه يقول إني أومن بالله
ومن أجل هذا فأنا سعيد ، فالسعادة في نظره ليست علة لإيمانه ولولم يكن
الموضوع إيمانه وجود ، وإنما هي ثمرة الإيمان بمعبود لا يشك مؤمن في
وجوده ، إن الاعتقاد بوجود الله في نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن
يترتب على وجوده من نتائج وآثار - فيما يقول « رسل » في نقد
« وليم جيمس » (١) .

لكن النزعة العملية في الفلسفة البرجماتية قد جعلتها أقدر من سيرها في
الفلسفات على مواجهة مطالب الحياة ومقتضياتها ، كانت الوضعية المنطقية
تري أن قضايا الأخلاق عبارات لا توصف بالصدق ولا بالكذب ، لأنها
أوامر في صيغ مضللة أو تعبيرات عن انفعالات نفسية ، وهي كلام
فارغ أشبه ما يكون بثرثرة الطفل يعبر بها عن دوافعه ، إنها تعبر عن
الوجدانات بحروف ، فهي أشبه ما تكون بقول المتألم : أواه (٢) ! ويقول
الأستاذ دنجل A. Dingle - مؤيداً هذا الموقف - إن العلم يقوم على التجربة ،
فأما علم الأخلاق فإنه لا يستند إلى أساس يبرر قيامه ، ويقول إن الأخلاقيين
ما زالوا يستفسرون عن هذا الأساس : كيف يختار الإنسان بين فعلين ؟
ويجيب على السؤال قائلاً : ليس لدى حل أقدمه لهذا الإشكال !

بهذا اليأس واجهت المنطقة التجريبية مسائل الأخلاق ، أما الفلسفة
العملية عند جيمس وديوى خاصة فقد رفضت هذا الرأي اليائس ،

(1) B. Russell Hist. of Western Philosophy, p. 846

(2) A. J. Ayer, Language, Truth & Logic, ch. VI

وصمدت لمواجهة الموقف ، يشهد بهذا جيمس الذى يوحى كتابه « إرادة الاعتقاد » بمغزاه فى هذا الصدد ، يقول إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تستند إلى معرفة علمية موضوعية ، ولكن هذا لا يهم ! إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه ! ان البرجماتية توصى بإرادة الاعتقاد ، فتنتهى بهذا إلى التوكيد الأعمى لكل ما يظن الإنسان أنه معين على تأدية واجبنا العام نحو كل ما يفيد — فيما يقول جيمس (٢) .

ويسير ديوى فى هذا التيار نفسه ، فيرد خبرية الاعتقاد أو شريكه إلى النشاط الذى يبعثه فيمن يدين به ، ومن ثم تتوقف خبرية المعتقدات على النتائج التى تترتب عليها . . . وإذا نحن سلمنا جدلا بأن التعبير عن القيم مجرد انفعال أو تعبير عن أمر ، ما حال هذا التسليم دون النظر فى هذه القيم لمعرفة نتائجها وآثارها فى حياة الإنسان .

وفى ضوء هذا كله تبدو العقلية الأمريكية فى مجال العلم والأخلاق والسياسة جميعا :

(1) Cf. M. Cornforth, In Defence of Philosophy against Pragmatism, (1950), p. 250—51

الفصل السادس

فلسفة الأخلاق في التفكير الاشتراكي

تمهيد في الماركسية - مكان القيم في الفلسفة الماركسية - تعقيب -
القيم الخلقية في تطبيق اشتراكيتنا العربية

تمهيد في الماركسية :

موقف الماركسيين من الأخلاق امتداد لفلسفتهم العامة ، فالحديث عن القيم يقتضى أن نتعرف إلى الأرض التي نقف فوقها ، قبل أن نرتاد مجاهلها أو نعوص في أعماقها ؛ ولعلنا بهذه الوقفة نبذل بعض الغموض الذي يلبس الماركسية في أذهان القراء^(١) ، ونمهد لبيان مكان القيم من هذه الفاسفة :

نفر كارل ماركس + ١٨٨٢ من إسراف هيجل + ١٨٣١ في نزعة المثالية الروحية ، واعتنق المادية - متأثراً بفيلسوف مادي هو فويرباخ L. Feuerbach + ١٨٧٢ ، ولكن ماركس راقه من هيجل منهجه الديالكتيكي - الجدلي - فأخذه عنه وحوله إلى جدل تاريخي يقوم على فكرة الصراع بين الطبقات ؛ ومؤدّى هذا المنهج عند هيجل أن كل قضية إنسانية لها نقيض يعرضها ، وأن الحقيقة الكاملة لا تكون في القضية ولا في نقيضها ، لأن في كل منهما جانباً من الحق وجانباً من الباطل ، والحقيقة الكاملة إنما تكون من مركب منهما يوفق بينهما ولا يتعارض مع أحدهما ؛ وقد يظهر

(١) بدت الماركسية في صور شتى ، قيل إن إحداها من صنع كتاب لم يقرأوا ماركس ! وتمثل ثانيتهما عند من قرأوا الجزء الأول من كتابه عن رأس المال ، ولم يطلعوا على جزئيه الآخرين اللذين أصدرهما بعد وفاته رفيقه إنجيلز ، ولم يدرفوا البيان الشيوعي الذي أعلنه ماركس وإنجيلز وأصبح دستور هذه الفلسفة ، بل بدت الماركسية في صورة جديدة تختلف باختلاف شراحها ومفسريها كما سنعرف بعد .

فالقضية المركبة منهما نقيض يقتضى الأمر استخلاص الحق بمركب يوفق بينهما وهلم جرا .

وقد كان هذا المنهج من مقومات الماركسية ، لأن اصطناعه فى دراسة التاريخ قد أدى إلى الكشف عن التناقض بين القوى المنتجة (وهى أدوات الإنتاج وأهل الخبرة ممن يقومون به) وعلاقات الإنتاج (أى علاقات الملكية) فأفضى هذا إلى تفسير التاريخ تفسيراً مادياً بإرجاع كل أحداثه إلى العامل الاقتصادى ؛ وبهذا المنهج أيضاً كشفت الماركسية عن التناقض بين طبقات المجتمع الواحد ، فأفضى هذا إلى وضع نظرية فى الصراع بين الطبقات — أضحت دستوراً للماركسية — وهكذا كشفت الماركسية عن القوانين الموضوعية التى تتحكم فى سير التاريخ برغم إرادة الأفراد والجماعات الإنسانية ، وهذه هى حتمية التاريخ ، فلنقف قليلاً لبيان ذلك :

يقول بيان الحزب الشيوعى Manifesto الذى أعلنه عام ١٨٤٨ كارل ماركس ورفيقه فريدريك إنجلز + ١٨٩٥ إن أساس الشيوعية هو ملكية الجماعة Society (الشعب) لكل وسائل الإنتاج^(١) ، فتنتفى بهذا ملكية الأفراد ويمتنع قيام الطبقات^(٢) ، ويزول استغلال الإنسان للإنسان .

(١) من أرض ومصانع ومواصلات ... مع الإبقاء على ملكية العامل لنتاج عمله ، أى الملكية الخاصة للمواد الاستهلاكية من ملابس وأدوات منزلية ومدخرات عمل لا يجوز استثمارها فى مصانع أو ملكية أرض أو نحو ذلك .

(٢) إذ يفقد رأس المال صفته الطبقيّة ويتحول مجرد وسيلة لتحسين العمل ، وتمثل الدولة المجتمع وبالتالي تهيم على حياة الفرد وتسلبه حرياته — وإن كانت الماركسية تسعد^١ برغم هذا نظاماً ديمقراطياً لأنها تدين بمبدأ سيادة الشعب ، وتكبح النقد الذاتى Self-criticism بمعنى أن ينقد الماركسيون أنفسهم بأنفسهم بشرط ألا يمتد النقد إلى الأحكام الأساسية التى يقوم عليها مذهبهم . وترد الماركسية على نقد الديمقراطيات الغربية لها فى قمع الحريات الفردية ، بأن الحرية فى النظام الرأسمالى حرية قلة مستغلة واستعباد كثرة تخضع لهذا الاستغلال ؛ ويؤكد زعماء السوفييت القيادة الجماعية Collective leadership مبدأ أساسياً — وإن كان ستالين قد أغضى عن هذا المبدأ ! — أنظر بيان الحزب الشيوعى Manifesto of the Communist Party

ولذا كانت المذاهب الاشتراكية التي سبقت الماركسية قد اتسمت بطابع خيالي أو مثالي فإن الماركسية مذهب علمي يحاول الكشف عن سير المجتمع بحكم تطوره الطبيعي في ضوء البحث العلمي المجرد من العواطف والأهواء والرغبات .

وتتميز الماركسية بالانتصار للعمال الكادحين (البروليتاريا ، Proletarians^(١)) وترفض التهاون مع البورجوازية Bourgeois^(٢) ، (أصحاب رءوس الأموال والمثقفين على السواء ، وتجعل شعارها : الصراع الطبقي Class-Struggle فقد جاء في مطلع البيان الشيوعي أن تاريخ أى مجتمع من المجتمعات حتى يومنا الراهن ليس إلا تاريخ الصراع بين الطبقات ، وذلك بسبب ملكية قلة من الأفراد لوسائل الإنتاج مما يمكنها من السيطرة على الآخرين واستغلالهم لمصالحها ، وقد تَمَثَّل هذا الصراع قديماً بين الأحرار والأرقاء ، ثم بين الإقطاعيين وأرقاء الأرض ، وحديثاً بين البورجوازية والبروليتاريا .

والماركسية أصلاً تنزع نزعة مادية فتنكر وجود الله وترى أن المادة أوجدت نفسها بنفسها ، وتلغى الأديان ، يقول ماركس إن الدين أفيون الشعب فيتعين منعه حتى يتخلص الشعب من الخنوع والتسليم والإذعان وينهض للمطالبة بحقوقه ، ولكن الماركسيين عادوا إلى إطلاق حرية المعتقدات الدينية ، ومن ذلك أن روسيا قد عدلت — في عهد لينين لأسباب سياسية — عن تشجيع الدعاية اللادينية التي كان دستورهما من قبل ينص على تشجيعها^(٣) .

(١) هم عند ماركس عمال المصانع والمتاجر — ولا يشمل التعبير عمال المزارع .
(٢) هم فيما يقول إنجيلز أصحاب رءوس الأموال الجدد الذين يملكون وسائل الإنتاج ويستخدمون عمالاً بالأجور ، والبرجوازية عند لينين تشمل جميع ملاك الثروة .
(٣) وإن كان الماركسيون يقولون في تأويل هذه الجملة إن الدين لا يحارب إلا حين يفتر ب — بسخر لغير غرضه أو يساء استغلاله .

وتفسر الماركسية التاريخ تفسيراً اقتصادياً - وهذه المادية التاريخية Historical materialism فليس الفكر هو الذى يوجه تاريخ العالم ويتمحكم فى تطوره ، بل إن الأحوال الاقتصادية فى أى مجتمع أو فى أية مرحلة من حياته هى التى تكيف تفكير أهله وتحدد أساليب تطوراتهم وسائر أسباب حياتهم ، وفى الحياة الاقتصادية يتحقق قانون الضرورة الموائمة من القضية وتقبضها والمركب منهما - وهذه هى المادية الجدلية Dialectical materialism

ويفسر ذلك فى نظر الماركسيين أن الإنتاج يتمثل فى صورتين : (١) قوى الإنتاج (وهى تبدو فى أدوات الإنتاج وأهل الخبرة ممن يقومون بالإنتاج) (٢) وعلاقات الإنتاج (ويراد بها علاقات الملكية التى تبدو فى انقسام المجتمع إلى طبقة من الملاك المستغلين ، وأخرى من عديمى الملكية تُستغل لصالح الطبقة الأولى ؛ ومن هاتين (قوى الإنتاج وعلاقات الملكية) يتألف أسلوب الإنتاج الذى يحدد الوضع المادى للمجتمع ويعبر عن النظام الاقتصادى الذى يعيشه ، وترى الماركسية أن التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج يدفع إلى تطور المجتمع ، وهو يبدو فى صورة صراع طبقي ، صراع بين من يملك وسائل الإنتاج ويحرص على إبقاء العلاقات التى تكفل مصالحه ، وبين المحرومين من الملكية الطامعين فى تغيير العلاقات القائمة ، تؤيدهم حتمية التاريخ ، حتى يصبحوا الطبقة الصاعدة بتداعى الطبقة المالكة المسيطرة ، وانهار قيمها .

وبانتقال وسائل الإنتاج إلى طبقة جديدة صاعدة ، تتطور وفقاً لذلك أساليب الثقافة ومعايير الحكم وقيم الأخلاق ونظم السياسة ، وينشأ الصراع بين تقاليد الطبقة القديمة والطبقة الجديدة الصاعدة حتى تنشأ ثورة اجتماعية تفضى إلى انتصار الأكثرية المستقلة على الأقلية التى كانت تستغلها لتحقيق مصالحها .

وهكذا ردت الماركسية كل ما يمر بالمجتمع من تطورات اجتماعية وفكرية إلى عامل مادي اقتصادي وإن اعترف إنجيلز بنوع من التأثير المتبادل بين التوى المادية والقوى الفكرية ، لكنه رأى أن العامل الحاسم في تحديد سير التاريخ هو العامل المادي الاقتصادي ، أما عوامل الفكر والفن والأدب ... فلا تعدو أن تكون نتيجة سلبية له ، إن طريقة الإنتاج — فيما يقول ماركس — هي التي تحدد أوضاع المجتمع السياسية والفكرية والاجتماعية وليس العكس .

وترى الماركسية أن تحقيق النظام الشيوعي لا يجيء طفرة ، بل تسبقه مرحلة انتقال طويلة الأمد توصف بالاشتراكية Socialism ويسمى البعض بالجماعية Collectivism وقد اعتقد ماركس أن النظام الرأسمالي يحمل في باطنه عوامل فنائه Self-destructive ومع هذا أوجب على البروليتاريا أن تدرك دورها التريخي وتعجل بإفناؤه بالعنف والثورة ، فإذا تولى العمال الحكم أقاموا دكتاتورية العمال Dictatorship of the Proletariat لكي يسيروا القوانين التي تتكفل بنقل وسائل الإنتاج من الأفراد إلى المجموع ، ولكن المجتمع في هذه المرحلة لا ينحوا من آثار النظام البرجوازي (الرأسمالي) ويتحقق المبدأ القائل « من كل طبقة لمتدبرته ولكل طبقة لإنتاجه » فإذا انتقل المجتمع إلى مرحلة الشيوعية Communism تحققت الحرية واختفت الدولة كسلطة سياسية ، أو تحولت إلى إدارة للإنتاج والخدمات العامة ، وتحقق المبدأ القائل : « من كل طبقة لمتدبرته ولكل طبقة لحاجته » .

هذه لمحة خاطفة إلى أهم مقومات الماركسية ، ولكن هذا المذهب يتسم بالمرونة ويتطور وفقا للبيئة ومقتضياتها وليس أدل على ذلك مما نراه اليوم من خلافات بين روسيا والصين ويوجوسلافيا وغيرها ، وهو خلاف في الأيديولوجية تطور في بعض الحالات إلى عداء سافر .

مطالع القيم من الفلسفة الماركسية :

نردّ المثالية الإستمولوجية عالم الأشياء والمحسوسات إلى العالم العقلي ، وتجعل الأفكار والمعاني الكلية سابقة في وجودها عن الأشياء والجزئيات التي تطابقها ، وعلى عكسها تردّ الواقعية عالم العقل إلى عالم الحس ، وتجعل الأشياء سابقة على صورها في الذهن . وامتداد المثالية إلى مجال الأخلاق يصرف فلاسفة الأخلاق عن وصف الواقع ودراسة الأفعال الإنسانية كما تبدو فعلا في سلوك الإنسان إلى وضع قيم أو مثل عليا تنزع من طبقة العقل البشري ويجري بمقتضاها سلوك الإنسان في حياته اليومية ، ومن هنا كان تأثيرها في سلوك الإنسان وتشكيل حياته ، كما أن امتداد الواقعية الإستمولوجية إلى مجال الأخلاق قد أدى بالباحث إلى أن يقصر دراساته على وصف الوقائع والظواهر الخلقية كما هي موجودة بالفعل دون أن يتجاوزها إلى تصوير ما ينبغي أن يكون - مما لا وجود له في عالم الواقع .

وقد تمردت الماركسية على هاتين الصورتين معاً ، لم تقنع بإبعاد القيم الخلقية عن المثالية السالفة الذكر ، ولم تكتف بالفصل بينها وبين تعاليم الأديان ، بل لم يرقها حتى موقف الماديين السابقين عليها من هذه القيم .

رفضت المثالية السالفة الذكر جملة وتفصيلا ، وكلفت بالزعة العلمية في دراسة الواقع حتى رفضت أن تدخل في تفسيرها للتاريخ عنصراً روحياً ، حقيقة إن ماركس قد أخذ عن الفيلسوف المثالي « هيغل » منهج الديالكتيك الذي طبقه في دراسة التاريخ ، ولكن ماركس كان يقول إن الديالكتيك عند هيغل يقف على رأسه ، وعلمنا أن نقلبه عقبا على رأس حتى يعتدل ! ويريد بهذا أن يجعل الأساس هو الواقع المادي الذي رده إلى النظام الاقتصادي ، وعنه ينشأ عالم العقل من معان ومفاهيم وحقائق وقيم .

وقد كان طبيعياً أن ترفض الماركسية رد القيم إلى الدين ، فقد عرفت

رأى ماركس في الدين — أفيون الشعب — ضرورة التحرر من مفاته وضلالاته ! ولم يحذف لينين من دستور بلاده تشجيع الدعوة اللادينية اعتقاداً منه في سلامة التدين ، ولهذا رفض في ثالث مؤتمر عقده الشبان الشيوعيون في الروس عام ١٩٢٠ رد القيم الخلقية إلى التعاليم الدينية :

بل إن الماركسية قد زادت فأنكرت رأى سابقها من الماديين في نشأة القيم لأنهم لم يفطنوا إلى إرجاعها إلى النظام الاقتصادي السائد ، إلى جانب أن تصورهم التاريخي قد اتسم بطابع ميتافيزيقي باعد بينه وبين التصور العلمي الصحيح ، ويستشهد لينين على صحة ذلك بفلسفة « فويرباخ » :

وقد شاركت الماركسية أهل الفلسفة الوضعية في إنكار القيم العامة المطلقة التي تتخطى الزمان والمكان ، والقول بأن القيم تنشأ تلقائياً آلياً ولا تكون من وضع فلاسفة الأخلاق ، ولكن الوضعية قد ذهبت إلى أن الأخلاقية تقوم في طاعة الفرد لمواضعات المجتمع ، وأن القيم من صنع العقل الجمعي بينما تربط الماركسية بين الأخلاق والاقتصاد ، وتؤكد أن القيم وليدة التنظيم الاقتصادي الذي يعيشه المجتمع ، لأنها انعكاس للعلاقات الانتاجية المتغيرة مكاناً وزماناً ، وبالتالي يصبح من الخطأ أن يُظن إنها تشكل سلوك الفرد وتحدد اتجاه المجتمع كما ظن أصحاب المثالية التقليدية .

ولما كان المجتمع مؤلفاً من طبقات ، بدت القيم على الدوام متصلة بمن يدينون بها ، إذ لكل طبقة قيمها ومعاييرها الخلقية التي تنشأ عن وضعها الاجتماعي وأحوالها الاقتصادية .

وصراع الطبقات الذي ألمعنا إليه ينتهي بتغلب طبقة على أخرى فيستتب هذا نفوراً من قيم الطبقة المندحرة ، وظهور قيم جديدة تسير مصالح الطبقة الصاعدة ، فيبدو ما كان شراً أمام هذه الطبقة خيراً ، والعكس بالعكس ؛ وانتصار قيم واندحار أخرى — على هذا النحو — يخضع للاحالة لقوانين التطور الحتمي للمجتمع ، ولا فضل في انتصار القيم الجديدة لدعاتها.

من أهل الطبقة الصاعدة ، لأن هذا الانتصار مجرد تعبير عن إرادة التطور الحتمى^١ ، ودور دعاء هذه القيم الجديدة هو مجرد التعبير عن صالح طبقة صاعدة في المجتمع .

وليس ثمة قيم ثابتة مطلقة لا تتطور بتطور الأحوال المادية ، فنظام الرأسمالية الذى يقر الملكية الفردية يقتضى تحريم السرقة حتى تصان الملكية ، فإذا انتفت الملكية الفردية بدا تحريم السرقة غير ذى موضوع ! والاسترقاق الذى أباحه اليونان - حتى فلاسفتهم من أمثال أفلاطون وأرسطو - يبدو اليوم مجافياً لكل مبدأ إنسانى ، ومرجع الإباحة والتحريم إلى اختلاف الأحوال المادية فى الحالين ... وهذا وأمثاله تشهد بأن مفاهيم الأخلاق فى كل مجتمع مجرد تعبير عن الأحوال الاقتصادية التى نكتنف حياته فى الفترة التى يدين أهلها بصحة هذه المفاهيم .

وأخلاق البروليتاريا - طبقة العمال الكادحين - هى بالطبع أخلاق للطبقة الصاعدة ، أخلاق المستقبل ، وهى فى صراعها مع غيرها من صور الأخلاق أقدر على الانتصار وأجار بالبقاء ، وإن تطورت الأمور وانتفت ملكية الأفراد تماماً ، وامتنع الصراع بين الطبقات ، وزال استغلال الإنسان للإنسان - وبمعنى آخر إن تحققت الشيوعية - أمل الماركسية الأقصى منذ نشأتها^(١) - أمكن ظهور قيم إنسانية خالصة تتخطى الزمان والمكان وتكون عندئذ صدى لأحوال اقتصادية متشابهة متماثلة فى كل المجتمعات البشرية !!

تعقيب :

تعرضت الماركسية لحملات من النقد اجتاحت الأسس التى انبثت عليها والنتائج التى انتهت إليها ، ومناقشة موقفها من الأخلاق يقتضى مناقشة

(١) بدأت الدعوة إلى الشيوعية بالبيان الشيوعى الذى صدر عام ١٨٤٨ - وبدأ تطبيق مرحلتها الاشتراكية (الانتقالية) بدكتاتورية البروليتاريا منذ ثورة روسيا عام ١٩١٧ ولا تزال - بعد نصف قرن - فى هذه المرحلة حتى يومنا الراهن .

الأسس التي قامت عليها لمعرفة مواطن الضعف والقوة فيها :

يقول بعض النقاد إن ماركس قد وضع نظريته أولاً ، ثم أخذ يبحث بعد ذلك عن أدلة تثبت صوابها ! حدد نظريته في البيان الشيوعي الذي صدر عام ١٨٤٨ ثم أصدر بعد تسعة عشر عاماً أول أجزاء كتابه « رأس المال » الذي أثبت فيه بدراساته التاريخية صحة نظريته !

كان ماركس يقول إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن الذي يعنينا هو أن تكون مهمة الفلسفة العمل على تغيير العالم ، وقد رد هذا التغيير إلى العامل الاقتصادي المادى فأخضع التفكير في كل صورته لمقتضيات الظروف الاقتصادية - على نحو ما أشرنا من قبل ، أقام نظريته على أساس أن الإنسان حيوان منتج ، وبالتالي أصبح الإنتاج أعظم مقومات الحياة في المجتمعات الإنسانية ، ولكن بعض النقاد قد لاحظوا أن الإنتاج نفسه تسبقه صفات في الإنسان تجعله ممكناً ، منها أن تكون للإنسان مطالب غير مطالب الحيوان ، وقدرة تمكنه من تدبير مطالبه بالإنتاج ، وإنتاج ما يريد وفقاً لمطالبه وكفاياته ، وهذه مقدمات ينشأ عنها الإنتاج ولا يكون سبباً في وجودها .

إن الماركسية ترى أن الأفكار والمشاعر والرغبات والقيم الخلقية والجمالية وغيرها وليدة النظام الاقتصادي وما يستلزمه من علاقات بين الأفراد ، ولا ينكر منصف محايد أثر العوامل المادى في سلوك الفرد وحياة الجماعة ، ولكن الذى لا شك فيه أن بين الفكر والمادة تفاعلاً ، تأثيراً وتأثراً ، وربما أمكن القول بأن نظرية ماركس نفسها نشأت عن الضيق من سوء النظام الاقتصادي في عصره ، ولكنها بدورها أحدثت ثورة عارمة في كثير من البلاد التي اعتنقت النظام الاشتراكي ! بل إن الفكر الإنساني أعمق من المادة تأثيراً في توجيه الفرد وتشكيل المجتمعات ، يقول برتراند رسل Russell إن التغيرات التي تلحق بأدوات الإنتاج ترتد أساساً إلى

أسباب ذات طبيعة عقلية ، وهى تتمثل فى كشف العلم ومخترعاته ، واستقراء التاريخ لا يؤيد رأى الماركسيين فى أن كشف العلم ومخترعاته تنشأ عن الأوضاع المادية .

ويبدو أن بعض أعلام الماركسية قد فطنوا إلى التأثير المتبادل بين الفكر والمادة ، فإن ماوتسى تونج نفسه Mao Tse-Tung يقول إن الأفكار النظرية وعلاقات الإنتاج والبناء العلوى قد يلعب فى بعض الحالات الدور الأساسى الحاسم فى تطور التاريخ (١) .

وهذا التأثير المتبادل بين الفكر والمادة قد فطنت إليه اشتراكيتنا العربية كما تتمثل فى الميثاق (٢) إذ جاء فيه عند الحديث على العلاقة بين الفكر والتطبيق الاشتراكى : « . . . إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأى النظرى على اتصال بالتطبيق التجريبي ، إن الوضوح الفكرى أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد فى وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوبة تؤثر فى الواقع وتثأثر به ، ويكتسب العمل الوطنى من هذا التبادل الخلاق إمكانات أكبر لتحقيق النجاح » .

ولكن هذا كله لا يمنع من التسليم بأن الأوضاع الاجتماعية والأحوال الاقتصادية تنشأ عنها قيم تتغير بتغيرها فى المجتمع الواحد ، لكن التسليم بوجود هذه القيم النسبية المتغيرة لا يمنع من القول بأن وراء هذه القيم المرتبطة بظروفها قيما إنسانية يلتقى عندها الناس فى كل زمان ومكان . . . على نحو ما ذكرنا فى مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب ، وفصلنا فى بيانه فى مواضع متفرقة من فصوله .

(١) بهذا انحراف عن الماركسية الأصلية التى لم تنكر كل اثر للفكر والدين والفلسفة . . . فى الأوضاع الاجتماعية ، وإنما حرصت على أن تؤكد خضوع هذه العوامل بصفة أساسية للعامل الاقتصادى الذى يوجه التاريخ ويشكل أحداثه .

(٢) قدم الرئيس جمال عبد الناصر هذا الميثاق إلى المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢ بالقاهرة وأقره المؤتمر فى ٣٠ يونيو ١٩٦٢ .

لكن للماركسية مع كل ما يقال في نفعها فضلاً ملحوظاً في التطور التقدمي الذي أدرك الكثير من البلاد ، وما من شك في أنها أحدثت ثورة في علمي التاريخ والاجتماع وهيأت الأذهان لقيام الاشتراكية في كثير من البلاد التي عانت من متاعب الرأسمالية وويلات الاستعمار ، وعالجت بالتحليل العلمي كثيراً من المسائل الاقتصادية ، وكان لها نصيبها في تطور البحث الوضعي في الظواهر الحلقية التي تنشأ بالفعل عن أوضاع اقتصادية^(١) .

القيم في تطبيقات اشتراكيتنا العربية :

تتفق اشتراكيتنا العربية مع صور الاشتراكية الأخرى في محاربة استغلال الإنسان للإنسان ؛ وإنكار الرأسمالية وإيثار المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، وكفالة تكافؤ الفرص من غير تمييز ولا محاباة

لكن تطبيقاتنا العربي لاشتراكيتنا يتفرد بأمور نبعت من واقعنا العربي وتشكلت وفاقاً لمقتضياته ، من هنا جاء اختلافه - مع الماركسية خاصة - فيما يلي :

إن اشتراكيتنا لا تستند إلى مقومات مادية خالصة ، وإن حياة الإنسان تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معا ، ولا سبيل للفصل بينهما ، فكلاهما ضرورية لقيام المجتمع السليم وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة فإن الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها : القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد . كما

(1) K. Marx and F. Engels, The Manifesto of the Communist Party

K. Marx and F. Engels, Selected Works, 2 vols., 1962

K. Marx, The Capital, 1954

F. Engels, On Marx's Capital (Foreign Languages Publishing House Moscow)

L. Leontiev, Fundamentals of Marxist Political Economy, 1965

V. Avansyev Marxist Philosophy

M. M. Bober, K. Marx's Interpretation of History, 1954

دكتور عبد الحميد متولي : القانون الدستوري والأنظمة السياسية - الاسكندرية ١٩٦٣

دكتور رفعت المحجوب : الاشتراكية ج ١ و ٢ - القاهرة ١٩٦٦

ورد في الميثاق ، ومن أجل هذا نص الميثاق على أهمية العقيدة الدينية ،
« إيماننا لا يتزعزع بالله وبرسوله ورسالاته القدسية التي بعثها بالحق والهدى
إلى الإنسانية في كل زمان ومكان » وهذا كانت أولى سمات اشتراكيّتنا
العربية الإيمان بالله ورسالاته ، وبالقيم الدينية والخلقية ، وكان مطلع إعلان
الميثاق « إيماننا منا بالله وبما أنزل من شريعة الحق والخير والسلام . . . » .
وتختلف اشتراكيّتنا مع الماركسية في الإيمان بالملكية الفردية لأدوات
الإنتاج متى برئت من الاستغلال ، وترفض دكتاتورية طبقة على غيرها
من الطبقات ، فيأخذ تحالف قوى الشعب العاملة مكان « دكتاتورية الطبقة
العاملة » عند الماركسيين .

وفي ظل هذه السمات تطلعت اشتراكيّتنا العربية إلى قيم إنسانية خالصة ،
حسبنا أن نذكر منها :

القضاء على الإقطاع والاستعمار وأعوانه ، ومحاربة الاحتكار وسيطرة
رأس المال على الحكم ، وإقامة عدالة اجتماعية تمنع الاستغلال وتحول دون
الاستبداد . ويضاف إلى هذا كله حرص على الانتصار لحركات التحرر التي
تهض في أي ركن من أركان الأرض ، بكل ما تسمح به إمكانياتنا ،
ولولم تربطنا بأهلها روابط من دين أو جنس أو لغة . . . وهذا كله إلى
جانب الإيمان بالمبادئ الإنسانية السامية التي كتبها الشعوب بدمائها في
ميثاق الأمم المتحدة ، « إن شعبنا يمد يده إلى جميع الشعوب والأمم العاملة من
أجل السلام العالمي والرخاء الإنساني . . . ويؤمن بأن التعاون الدولي من أجل
الرخاء هو أقوى ضمانات السلام العالمي . . . وهو يشمل فتح الأسرار
العلمية للجميع . . . والدعوة إلى توجيه الذرة للسلام حتى تستطيع أن تخدم
قضية التطور ، وتضيء جوانب التخلف المظلم . . . إن شعبنا يؤمن بوحدة
عربية ، فهو يؤمن بجامعة أفريقية ، ويؤمن بتضامن آسيوي أفريقي ، يؤمن
بتجمع من أجل السلام يضم جهود الذين ترتبط مصالحهم به ، ويؤمن
برباط روحى وثيق يشده إلى العالم الإسلامي ، ويؤمن بانتمائه إلى الأمم

المتحدة وبولائه لميثاقها الذي استخلصته آلام الشعوب في محنة حربيين عالميين تخللتهما فترة من الهدنة المسلحة . . . إن شعبنا يعيش ويناضل من أجل المبادئ الإنسانية السامية التي كتبها الشعوب بدمائها في ميثاق الأمم المتحدة . . . كما ورد في الميثاق .

وتحتل الحرية مكان الصدارة من القيم في اشتراكيتنا العربية ، وهي تتمثل سياسيا في الديمقراطية ، وهي تؤكد سيادة الشعب ، وتقتضى أن يتحرر المواطن من الاستغلال في كل صوره ، « وتكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية ، وأن يتخلص من كل قلق يبدد أمن المستقبل في حياته » فإن تحرير الإنسان سياسيا مستحيل بغير إنهاء كل قيد للاستغلال يحد من حريته ...

وتتمثل الحرية اجتماعياً في الاشتراكية ، وهي تبدو في إقامة مجتمع الكفاية والعدل ، مجتمع العمل وتكافؤ الفرص ...

والحرية لا تستقيم مع وجود الإقطاع ، فإن النظام السياسي في أى بلد ، هو مجرد انعكاس مباشر للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه ، وتعبير دقيق للمصالح المتحركة في هذه الأوضاع الاقتصادية ، ومن أجل هذا مست الحاجة إلى محاربة الإقطاع هدفاً من أهداف ثورتنا العربية التي أكد الميثاق أنها تحرص على تأكيد الحرية وتوفير الكرامة وتحقيق الأمن ، ومحاربة الجوع والخوف والقلق وغيره من آفات .

وإلى جانب الحرية مبدأ أعلى قام مبدأ التعاون الذي يعنى جهود المواطنين من أجل الصالح العام ، ويبت فيهم روح التعاطف والتشارك الوجداني ، ومن هنا فإن بعض الأفعال الطيبة كان صاحبها يأتينا صدقة وإحسانا ، قد تحول في النظام الاشتراكي فأصبح بحكم القانون واجبا يتعرض للعقاب كل من يقوم بإهماله .

هذه كلها قيم خلقية إنسانية خالصة تبدو في القواعد العامة كما وردت

بالميثاق وتقريره ، وهى قيم إنسانية لا يخف وزنها مع تغير الزمان واختلاف المكان ، أشرنا إليها موجزين ، أما التفاصيل والتفريعات فقد حفل بها سيل المؤلفات التى صدرت بالعربية عن اشتراكيتنا منذ أن قررت فى جمهوريتنا العربية المواد القومية على طلاب الجامعات والمعاهد العليا بمختلف كلياتها .

تعقيب :

تقوم اشتراكيتنا على مبادئ إنسانية عامة سبقتنا إليها دول أخرى ، ولكن يتعين التنبيه إلى أن الخلاف بين أنواع الاشتراكية يبدو فى التطبيق الذى يلاحظ أنه يحدث بين بعض الدول الاشتراكية وبعضها الآخر شقاقا قد يبلغ حد العداء السافر - كما هو الحال فى الخلاف بين روسيا والصين فى أيامنا الحاضرة ؛ وتطبيقات اشتراكيتنا العربية تنبع من واقعنا وتستمد من تراثنا ، فنحن أمة اخترعت الحضارة منذ أقدم العصور ، واشتراكيتنا ترتبط بالعقيدة الدينية ، وميثاقنا يؤمن بدورها فى بناء الحضارة وتقدمها ، ويحرص على تمجيد تراثنا الحضارى عبر التاريخ ، ويتحدث عن الطاقات الروحية أو الخوافز المعنوية التى تمنح شعبنا العربى « أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد » بل « تمنح آمالنا الكبرى أعظم القوى الدافعة ، كما أنها تسليحها بدروع من الصبر والشجاعة تواجه بها جميع الاحتمالات ، وتقهر بها مختلف المصاعب والعقبات » .

بل أكد الميثاق « أن الحلول الحقيقية لمشاكل أى شعب لا يمكن استيرادها من تجارب شعب غيره » وأن اشتراكيتنا « لا تقطع برفض الحلول التى توصل إليها غيرها ... لكنها فى حاجة إلى أن تهضم كل زاد تحصل عليه ، وأن تمزجه بالعصارات الناتجة من خلاياها الحية »

وفى ضوء هذه نقول إن القيم التى تدعو إليها اشتراكيتنا ليست غريبة عن ديننا ولا بعيدة عن تراثنا العربى .

وقد بدت هذه المبادئ العامة عند أئمة الإصلاح الدينى والاجتماعى منذ أمد طويل ، ومن وحيها كانت رسالتهم فى الإصلاح ، وحسبنا أن نذكر نموذجاً من هؤلاء الأعلام هو عبد الرحمن الكواكبي المتوفى عام ١٩٠٥ م :

كان الكواكبي منذ أواخر القرن الماضى يحارب الاستغلال ويقاوم الاستبداد ، ويدعو إلى تحديد الملكية الزراعية فى الشرق ، ويمنع « احتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال والضعفاء ، والتغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضى التى جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته » ، ويناهض التفاوت بين أفراد الأمة بغير موجب تقتضيه الخدمة العامة ، ويدعو إلى إزالة التفاوت المفرط فى توزيع الثروة بين الأفراد مهما تفاوتوا فى الكفاية أو العمل ، ويطالب بإقامة المجتمع على التعاون والتضامن ، ويحرم الكسب غير المشروع ، ويلح فى ضرورة تأمين المرافق العامة ، ويفرض على الحكومة أن تهتم بتربية النشء منذ ولادته ، وتسنى القوانين الصالحة للزواج وتكفل وجود القابلات والأطباء ، وتنشئ ملاجئ للأيتام ودوراً للعجزة ... إلى آخر ما ورد فى كتابه « أم القرى » ، (الذى نشر قبل طبعه مقالات فى جريدة المؤيد بالقاهرة) ،

فى ضوء هذا يمكن القول بأن قيم مجتمعتنا الجديد قد استمدت من تراثنا ، ونبعث من واقعنا الذى يُعدّ فى أرضيته امتداداً لماضيها ، وتمهيداً لمستقبلنا (١) .

(١) لمزيد من التفاصيل انظر :

توفيق الطويل : الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى إبان مائة العام الأخيرة (بيروت ١٩٦٧) .

وعن الكواكبي : عباس محمود العقاد : عبد الرحمن الكواكبي ١٩٥٩

سامى الدهان : عبد الرحمن الكواكبي ١٩٥٨

وعن الاشتراكية الإسلامية : كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر (يتضمن عدة بحوث تدور حول الاشتراكية فى الإسلام) ١٩٦٤ ، أحمد الشرباصى وآخرون : الإسلام دين الاشتراكية (١٩٦١)

الباب السادس

اتجاه المثاليين في فلسفة الأخلاق

عند المحدثين والمعاصرين

عرضنا في الباب السالف بفصوله الستة لمدارس الاتجاه الواقعي عند المحدثين من التجريبيين والوضعيين والاشتراكيين ومن إليهم ، ونفرد الآن هذا الباب للحديث عن مدارس الاتجاه المثالي عند المحدثين والمعاصرين .

وننصبه مقدما إلى أن المثالية الأخلاقية تطلق بمفهومها الضيق على النزعة التي تجعل وظيفة الأخلاق وضع مثل أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنساني بما هو كذلك - أي مجرداً من الزمان والمكان - فأخلاقية الأفعال الإنسانية تحمل مبرراتها في ذاتها ، وتتضمن غايتها في باطنها ، بمعنى أن تتوقف أخلاقية الأفعال على بواعثها ولا تكون مرهونة بنتائجها وآثارها ؛ ولكن المثالية الأخلاقية تتخطى بمفهومها الواسع بعض هذه الحواجز ، وتقال على كل مذاهب الحدسيين والعقليين منهم ممن نزحوا إلى وضع مثل إنساني عام لم يستقوه من الخبرة الحسية ، ومعياري للأخلاقية لا ينحدرون بمصدره إلى التجربة ، ومن أجل هذا ضم هذا الباب في فصوله الثلاثة الأولى مذاهب يمكن القول بأنها كانت نواة المثالية الحقيقية .

وقد ضم الباب ستة فصول أبنا في أولها عن تأثير هوبز في نشأة المدرسة الإنجليزية في إنجلترا عند أفلاطوني كبردج بوجه خاص ، وتحدثنا في ثانيها عن امتداد هذا التأثير إلى أصحاب الحاسة الخلقية ، ثم إلى مذهب الضمير الأخلاقي الذي عرضنا له في الفصل الثالث ، ووقفنا في الفصل الرابع عند المثالية الكلاسيكية كما بدت في مبدأ الواجب في فلسفة كانط ،

وأفردنا الفصل الخامس للمثالية المحدثّة في القرن العشرين ، وعقبنا على ذلك بفصل ختامي سادس عن مثاليّتنا المعدلة .

ونبادر فنقول إنّنا عرضنا في الفصول الثلاثة الأولى ثلاثة من مذاهب المحدثين البريطانيين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر لميلاد المسيح ، وفيها تتكشف بذور المثالية الحقيقية ، مع أن بين مؤرخي الفلسفة البريطانية من يرى أن إنجلترا لم تعرف المثالية إلا في العقد السابع من القرن التاسع عشر ، يقول « رودلف ميتس »^(١) إن أظهر خصائص الفلسفة البريطانية التزامها بتراثها القومي ، ونفورها من أي عنصر دخيل يفتح مجالها بالعنف ، حتى إذا كان العقدان السابع والثامن من القرن الماضي تسالت إليها مثالية الفلسفة الألمانية فأحدثت فيها تحولا كاملا ، وأضافت إليها ثروة من أفكار لم تكن معروفة من قبل ، أثرت مضمونها وعمقت فحواها وصرفتها عن الأساليب القديمة إلى اتجاه جديد كل الجدة ، فالمثالية المحدثّة — عند هذا المؤرخ الألماني — لم تكن على اتصال مباشر أو غير مباشر بما ظهر من التيارات المثالية قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، لأننا لا نجد في تاريخ الفلسفة البريطانية — في القرن السابق لهذه الحركة على أقل تقدير — تياراً متصلاً من التفكير المثالي — مع استثناء محاولات هزيلة متفرقة .

ويرفض هذا المؤرخ رأياً يبدو — عند الإنجليز خاصة — من حين إلى حين — ومؤداه أن المثالية المحدثّة التي بدأت في إنجلترا إبان النصف الثاني من القرن الماضي كانت مجرد إيقاظ لقوى كانت تغط في نوم عميق ، قال هذا « جون مويرهيد » + ١٩٤٠ في كتاب قيم وضعه تحت عنوان : التراث الأفلاطوني في الفلسفة الانجلوسكونية^(٢) ، وقد أكد فيه وجود تيار متصل من التفكير المثالي عبر تاريخ الفلسفي الإنجليزي كله ، وليست المثالية المحدثّة إلا توسيعاً وتعميقاً لهذا التيار .

(1) R. Metz, Hundred Years of British Philosophy, p. 237 ff.

(2) J. Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy

وقد أفرد مويرهيد الفصول الثلاثة الأولى في كتابه لفلسفة أفلاطوني كمبريدج في القرن السابع عشر^(١) ، وأفردنا نحن فصلاً عن نزعتهم العقلية في مجال الأخلاق ، وعالجنا في فصلين آخرين مذهب الحاسة الخلقية والضمير الأخلاقي في القرن الثامن عشر ، ويبرر موقفنا تصورنا لمعنى المثالية ومقوماتها ، لاسيما بعد أن وسعنا مفهومها حتى أصبح شاملاً لكل مذاهب الحدسيين والعقليين ، — إلى جانب أن بين مؤرخي الفلسفة الخلقية — من أمثال هنري سدجويك — من يلفتون النظر إلى أن النزعة الواقعية عند هوبز قد أثارت جيلاً في الأخلاقيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فتصدوا لمناقشة فلسفة هوبز وبيان تهافتها ، ونشأ عن خصومتهم له تيار حدسي لم يكن معروفاً من قبل — كما سنعرف بعد قليل — أما أن يعد هذا التيار مثالياً فيبرره عندنا مفهوم المثالية الأخلاقية :

تبدو المثالية الأخلاقية في النزوع إلى تجاوز وصف الأفعال الإنسانية كما تبدو في عالم الواقع إلى وضع مثل أعلى يعبر عن أقصى مطالب الكمال الإنساني ، ويحمل في ذاته مبررات طاعته ، ويتضمن في طياته جزاءاته ، يُطلب لذاته ولا يطاع إشباعاً للذة أو تحقيقاً لمنفعة أو مآرب ، وتترك خيرية الأفعال أو شريرتها عن طريق الحدس أو العقل . . . إلى آخر ما سنعود إلى بيانه في الفصل الذي نعهده على المثالية الحديثة^(٢) :

(١) وتحدث في ثلاثة فصول أخرى عن فيلسوف إنجليزي مثالي هو جون نوريس + J. Norris ١٧١١ ثم قفز بعدها إلى مثالية القرن التاسع عشر .
(٢) وانظر كذلك مقدماتنا للطبعة الثانية لهذا الكتاب .

الفصل الأول

نشأة الاتجاه الحدسي عند المحدثين

خصوم هوبز في القرنين ١٧ و ١٨ - مجمل الموقف الحدسي (المثالي)
في الأخلاق - الاتجاه المثالي عند أفلاطوني كبرديج - تعقيب

خصوم هوبز في القرنين ١٧ و ١٨ :

سيطرت النزعة التجريبية الواقعية على التفكير الإنجليزى منذ مطالع
العصور الحديثة ، وبدأت في القرن السابع عشر عند توماس هوبز بواقعيته
السياسية الأخلاقية ، وعند فرنسيس بيكون بمنهجه التجريبي العلمى ،
وعند جون لوك بنزعته التجريبية في فلسفته الاپستمولوجية ؛ وتصدى
دعاة المذهب الحدسي خاصة (Intuitionism) لنقد هذه التجريبية في
مجال الأخلاق ، فجاءت هذه النزعة ردا على مذهب هوبز بوجه خاص ،
لأن مقومات مذهبه قد أثارت الأخلاقيين من معاصريه وخلفائه وحفزتهم
إلى تفنيد مذهبه كما قلنا من قبل ، وحسبنا الآن أن نشير إلى أظهر هذه
الحملات وأن نقف قليلا عندما كان منها في القرن السابع عشر ، ونعنى به
حملة أفلاطوني كبرديج .

تصدى لمناقشة هوبز أفلاطوني كبرديج في القرن السابع عشر ، ضاقوا
بردة الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق فأكدوا استقلالها عن كل إرادة
بشرية أو إلهية ، وأرجعوا اليقين الأخلاقي إلى الحدس وضاقوا بالآثرة أساسا
الأخلاقية فارتدوا إلى العقل وجعلوه السلطة المشرعة في الأخلاق ، ويمثل
هؤلاء كدويرث + ١٦٨٨ ، Cudworth وهنرى مور + ١٦٨٧ ، H. More .

وشارك هؤلاء في مناقشة هوبز في أصول مذهبه كبرلند + ١٧١٨
Cumberland الذى نعى الأنانية عن مجال البواعث ، فجعل شعورى الإحسان

إلى الناس والثقة بهم مع الاستبصار العقلي بواعث على أفعالنا الإرادية ،
وبهذا حول الأنانية إلى مبدأ يوجب ضرورة العمل على تحقيق خير المجموع ،
استجابةً لحكم العقل ، وكان أول من دعا هذه الدعوة فاعتبر من أجل
ذلك أول رائد بشر بمذهب المنفعة العامة المتأخر ، إذ صرح بأن العاقل
يقوم بأعظم جهد يستطيعه لخدمة الآخرين ، وفي هذا تقوم سعادته
وبه تتحقق سعادة المجموع ، وهو يرد هذا القانون الأسمى إلى الله ، وبهذا
اعتبر الباعث الأناني ضرورياً لإقامة القانون الأخلاقي الأسمى ، ولكنه رأى أن
الإنسان العاقل يرتفع عن هذا الباعث وينساق إلى سلوكه بواعث أنبل وأسمى.
هي حب الله وإجلاله ومحبة خير المجموع محبة نزيهة مجرة عن الهوى (١) .

وشارك في الحملة على هوبز - مع هؤلاء - طائفة من الفلاسفة خارج
كبردج هم أتباع الحاسة الخلقية في القرن الثامن عشر ، فأدخلوا الإيثار
باعثاً على السلوك الأخلاقي ، وشاركوا أفلاطوني كبردج في رد الأخلاقية
إلى طبائع الأفعال الإرادية ، والفصل بينها وبين إرادة المشرع - إنساناً
كان أو إلهاً - وإن كانوا قد نفروا من نزعة هؤلاء الأفلاطونيين العقلية
وآثروا الارتداد إلى العاطفة الفطرية وقالوا بحاسة خلقية طبيعية تمكن
الإنسان من التفرقة بين الخير والشر ؛ ونشأ عن هذا الاتجاه مدرسة
أخرى من الحدسيين هي المدرسة الاسكتلندية التي تزعمها «توماس ريد»
Th. Reid ١٧٩٦ + فأكدت أن المبادئ الخلقية قبلية *a priori* سابقة على
التجربة وأنها موضع تسليم من الناس في كل زمان ومكان ، تلك هي
مبادئ الحس المشترك Common Sence وبهذا أدركوا وجود إدراك
حدسي يمكن الإنسان من التمييز بين الصواب والخطأ أو الخير والشر ، فتنتفى
بهذا حاجة الناس إلى حاكم مطلق يقوم بتحديد الخير والتمييز بينه وبين الشر .
وسار في الركب مفكرون آخرون لم ترقهم الأنانية باعثاً على أفعالنا

الخلقية ، وفي مقدمة هؤلاء آدم سميث + ١٧٩٠ A. Smith وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer ممن ردوا بواعث الفعل الخلقى إلى المشاركة الوجدانية Sympathy وتعاطف الإنسان مع غيره فى حالات الضيق والسرور معاً (١) ، وسميت هذه المدرسة بمدرسة الغيرية altruism - وهو اسم ابتدعه أوجيست كونت .

ورفض الأسقف بطر + ١٧٥٢ Butler مذهب هوبز الذى جعل الأنانية باعثاً وحيداً على سلوك الإنسان ، ورد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم ، فوضع بطر مذهباً فى الضمير Conscience الذى اعتبره قوة عقلية فطرية كامنة فى طبائع البشر ، تدرك الخير والشر حدسياً وتميز بينهما تلقائياً ، وأكد وجود دوافع طبيعية لا تهدف إلى تحقيق لذة أو منفعة .

وكانت هذه الحركات الحدسية العقلية نشازاً فى تيار التفكير الإنجليزى الحسى ، وبها تميزت تسلسل التجريبية الأخلاقية الواضح عند الإنجليز بعد القرن السابع عشر ، حتى استأنف سيره عند أتباع المنفعة العامة وأقرانهم من دعاة التطور فى القرن التاسع عشر .

مُجمل الموقف الحدسى فى الأُفُهور :

يرى الحدسيون أن الإنسان يدرك خيرية الأفعال وشرها إدراكاً مباشراً بمجرد النظر إلى الأفعال ومن غير اعتبار لعلاقتها بالغايات التى تقوم خارجها وتهدف إلى تحقيقها ، فالأفعال خير أو شر بالقياس إلى خصائص طبيعتها الباطنية الذاتية ، فقول الصدق واجب لأن الصدق فى ذاته فضيلة ، وليس لأنه ضرورى لقيام المجتمع وكفالة رفاهية ، ولا لئى سبب خارج عن طبيعته ، والسرقه شر لأن فى طبيعتها من صفة العدوان على الغير

(١) قال سميث بالتعاطف وقال شوبنهاور بالرحمة pity ويعتبر كانط ونشته من الغيريين

المتطرفين - انظر Jerusalem, Intr. to Philos., p. 259

واغتصاب ملكه بغير حق ، ما يوجب وصفها بالشر ، وليست شراً لأنه تلحق بأحد ضرراً أو تعوق نفعاً .

والاتجاه الحدسي — بمعناه الضيق — يرد الحكم الخلقى على الأفعال الإنسانية إلى محكمة الضمير باعتباره قوة فطرية يشارك فيها الناس في كل زمان ومكان ، وبالتالي يكون عاماً لا ينحصر فرداً دون فرد ، فإنه إذا نخص فرداً أو مجتمعاً في عصر بعينه كان مقياساً فردياً لأفعال صاحبه ، فإن بدا في المقياس نقص أو خلل تمثل ذلك في ضميره ، وعندئذ يصبح ضمير جحش فيما يقول رسكن Ruskin بل إن الضمير الذى يتعرض للخطأ لا يكون — فيما يقول كانط — أكثر من تصور وهمى ، ولو كان للضمير العام قوة تعادل السلطة التى يمثلها لقدر له أن يسيطر على العالم — فيما يقول بطلر .

وهكذا يعتبر الضمير فى رأى الحدسيين المبدأ الأسمى الأخلاقية ، وبه تصبح معرفة الخير والشر معرفة قصوى كامنة فى طبائع البشر ، وإن بدت أوضوح وأنضج عند بعض الناس منها عند بعضهم الآخر ، وقد يطلق على المبادئ التى نتوصل إليها عن طريق هذا الإدراك الحدسي مبادئ الفهم المشترك common sense — فيما قالت المدرسة الاسكتلندية ، لأنها حظت مشترك بين أفراد الجنس البشرى جميعاً ، وبهذا لا ينحصر الضمير فى مجرد الشعور بالندم عند عصيان القانون الخلقى ، ويطلق على القوة التى تضع قوانين الأخلاق وتضمن المبادئ التى تصدر بمقتضاها أحكامنا الخلقية^(١) .

وقواعد الأخلاق فى المذهب الحدسي واضحة بذاتها بمعنى أنها لا تحتاج برهاناً ولا تقبل تبريراً ، والمعروف أن الناس على اتفاق فى أن السعادة والحكمة وغيرها من الكمالات فضائل ، وأضدادها رذائل ، وهذه تدرك

(1) Mackenzie, op. cit., p. 183 ff & cf. Muirhead, Elements of Ethics, p. 78—9 & Porter, Elements of Moral Science, p. 246

بالحدس دون ما حاجة إلى تفكير استدلالى أو تجريب حسى ، فهى تشبه أوليات الهندسة (axioms) ومصادرات المنطق (postulates) دليلها يقوم فى باطنها وليس خارجها ، ومع ذلك فإن الواضح بذاته لا يعنى اتفاق الناس عليه فى كل زمان ومكان ، بل معناه أن سؤالاك عن سبب صوابه سؤال لا يحمل معنى (١) .

ولكن القول بأن الخبر والشر يدركان إدراكا حدسيا مباشرا ، قد أفضى بالمتطرفين من الحدسيين إلى القول بأن دراسة المبادئ الخلقية لا يمكن أن تتأدى بنا إلى حقيقة كانت مجهولة لنا من قبل ، طالما كانت الحقائق كامنة فى طبيعتنا مغروسة فى فطرتنا ، وعندئذ تصبح فلسفة الأخلاق مجرد ترف عقى ! وإن كان هذا رأى المتطرف لم يأخذ به إلا قلة من الحدسيين المتزمين ، أما جمهرة الحدسيين فقد جاهرُوا بأن الضمير يمكن أن يُعلم ، بل رأوا أن مبادئ الأخلاق الحدسية قد تتصادم وتتصارع ، وأن التفكير العقلى مطلوب للفصل فى الخلاف الذى يقوم بينها ، ومن ثم لزم البحث الخلقى (Casuistry) ومن هنا ذهب الحدسيون العقليون — منذ كدويرث حتى كانط — إلى القول بأن علم الأخلاق مرتبط بغايات عملية ، طالما كان من الممكن إخضاع المبدأ الأخلاقى للتحليل المنطقى ، وإن لم يعتبر كانط الأخلاق علما عمليا بهذا المعنى ، لأنه وإن كان يصرح بأن الأمر المطلق يمكن إخضاعه للتحليل العقلى فإنه يجاهر بأنه بسيط وواضح فى تطبيقه إلى حد أن جميع العقلاء يستخدمونه دون أن يحتاجوا إلى تحليله عقليا ، وتمشيا مع هذا رأى لم يعترف كانط بوجود حالات تتصادم فيها وتتصارع مبادئ الأخلاق الحدسية ، وقوانين الواجب مطلقة لا تحتمل استثناء (٢) .

ولكن قيل إن تاريخ التفكير الخلقى يشهد باختلاف الأحكام الخلقية

(1) Wellon, op. cit. p. 111—2

(2) Machenzle, ibld, p. 259—60

عند الناس ، إذ لم يحدث قط أن اتفق الجنس البشرى كله على التسليم بهذه القوانين التي يقال إنها فطرية وواضحة بذاتها ، وقد أدى تنوع الإلزام الخلقى واختلاف مقتضياته إلى اعتبار الأخلاق بدعة (أو مودة fashion) فيما يقول ماكولي Macaulay والتجربة تشهد بوجود تصادم بين المبادئ التي قيل إنها عامة مطلقة ، وكثيراً ما يصعب تحديد أصولها أو أدناها إلى الحق ، وعندئذ تبرز الحاجة إلى تحليل القواعد لمعرفة أيها أحق بأن يتبع ؟ وهذا يعني الالتجاء إلى مستوى يقوم وراء القواعد نفسها ، من أجل هذا انصرف بعض الحدسيين عن هذه الحدسية الدجماطيقية إلى حدسية صورية formal أرادوا بها تفادي التناقض بين القوانين الجزئية بعضها والبعض الآخر ، بوضع قاعدة عامة تقضى باتباع الواجب لذاته ، وتمثلت هذه القاعدة في صورة أمر مطلق يقضى بأن يجعل الإنسان قاعدة تصرفه قانوناً عاماً للناس في كل زمان ومكان ، هذا ما انتهى إليه كانط في حدسيته الصورية كما سنعرف بعد

ونقف الآن عند الاتجاه الحدسي الذي عرفته إنجلترا إبان هذا القرن رجعاً لمذهب هوبز :

الاتجاه الحدسي عند أفلاطوني كبرديج :

نشط التفكير التجريبي في إنجلترا إبان القرن السابع عشر ، فوفق بيكون في وضع أسس المنهج الاستقرائي الحديث ، ونجح لوك في إقامة نظرية المعرفة على أسس تجريبية ، وتمكن هوبز من وضع مذهبه السياسي الواقعي الذي أثار به معاصريه وخلفاءه من الأخلاقيين على نحو ما عرفنا من قبل ، وفي غمرة هذه الحركات التجريبية اعتنق طائفة من أساتذة كبرديج المبادئ الأفلاطونية كما تجلت في الأفلاطونية المحدثه مشربة بالتفكير الديكارتي فسموا بأفلاطوني كبرديج ، وكان في مقدمة هؤلاء كدويرث وهنري مور .

رفض هؤلاء رد الأخلاقية إلى مبدأ المنفعة وإرجاعها إلى حب الذات ،
وجعل الحاكم السياسى أو الله السلطة المشرعة فى مجال الأخلاق ، وحرصوا
على أن يقيموا الأخلاقية على العقل - وليس على وجدان اللذة والألم -
فأصبح العقل هو الباعث على الفعل الخلقى ومقرر غايته ، وبهذا تخلت
الأنانية عن مكانها من بواعث الأفعال الإنسانية ، وأنكروا رأى هوبز فى
فى اعتتار الإنسان همجياً بفطرته ينفر بطبعه من الاجتماع بغيره من الناس ،
وقالوا إنه مدنى بطبعه فترتب على هذا أن أصبح الخير مرهوناً بمصلحة
المجموع دون مصلحة الفرد .

وإذا كان هوبز - والتجريبون من ورائه - قد علقوا الأخلاقية على
جزاءاتها ، فأصبحت آية الخير نتائجها النافعة ، وآية الشر آثاره الضارة ،
فإن أفلاطونى كبردج - وغيرهم من الموضوعيين حدسين وعقليين - قد
رفضوا هذا الرأى ومالوا إلى مذهب أفلاطون فى القول بأن الأخلاقية تحمل
جزاءها فى باطنها ، وتتضمن مبرراتها فى ذاتها ، لأن الخير يكون خيراً
فى ذاته لا بالقياس إلى منافعه ، ولا بالنظر إلى من قرره إنسانا كان أو إلهاً .
وإذا كانت خيرية الأفعال تقوم فى طبائعها فإن العقل هو الذى يكشف عن
خصائص الأفعال التى توجب وصفها بالخير أو الشر دواما .

وقد كان كدويرث أكبر رجال هذه المدرسة وأعلم الحدسين الإنجليز
الذين تأثروا بمذهب ديكارت العقلى وانصرفوا عن حسية مواطنهم من
الفلاسفة ، وقد ضمن مذهب كتابه الذى نشر بعد وفاته عن الأخلاق الأبدية
الثابتة A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality
فجاء رداً على المدرسة الاستقرائية كما بدت فى مذهب هوبز ، والمدرسة
اللاهوتية التى تصدرها دنزسكوت + ١٣٠٨ Duns Scotus ووليم أوكام
+ ١٣٤٩ W. Occahm فاتهم الأولى بأنها أحبت المذهب السوفسطائى
الذى أزال الفاصل بين الصواب والخطأ ، وخلط بين الخير والشر ، مع أن

الفرق بينهما أزلى أبدي مطلق ، لأن مرده إلى طبائع الأقوال والأفعال وما تنطوي عليه من خصائص ذاتية لا تقبل التغير ، فالتضحية في سبيل المجموع. في طبيعتها من صفات البذل والعطاء ما يوجب وصفها بالخير في كل زمان ومكان ، والقتل في طبيعته من خصائص العدوان الهمجي ما يحتم اعتباره. شرا على الدوام أبدا ، وهكذا يبدو الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية. يدركها العقل كما يدرك علاقات المكان والعدد ، ومعرفة الفروق التي تفصل بين الخير والشر هبة من الله ، لأن مرجعها إلى العقل الإلهي الذي يشارك في ثورة الإنسان . . . (١) ،

تأثر كدويرث بالنزعة الخدسية العقلية التي بشر بها في فرنسا ديكارت ، ولكنه رفض بعض جوانب المذهب الديكارتي فمن ذلك أن ديكارت الذي نحى الدين بعيدا عن نقد العقل قد رد التفرقة بين الخير والشر إلى إرادة الله ، فإرادته تعالى تصبح الفضيلة رذيلة أو الرذيلة فضيلة ، وهذه هي الفكرة التي دان بها رجال اللاهوت ومضوا فيها حتى نهايتها ، فقالوا إن الله هو الذي يحدد خيرية الأفعال وشريتها ، ولو أمر بالشر لكان خيرا ، ولو نهى عن الخير لكان شرا ، وعن هذا صدر مذهب الإطلاق الإلهي. Divine absolutism واعتنقه ديكارت الذي اعتبر الله ضامن العقل في تفكيره ، ومن ثم رد الحق والباطل أو الخير والشر إلى إرادة الله ، وبها وحدها أمكن أن تساوى زوايا المثلث الثلاث قائمتين ، أو كان يمكن أن تساوى أي عدد من الزوايا ! وتصدى كدويرث لبيان خطأ هذا الرأي. ووجه تناقضه ، وصرح بأن التسليم به يفضي إلى القول بإمكان أن يصبح المكعب بأمر إلهي كروي الشكل ! ورأى أن إرجاع كل شيء إلى حكم تعسفي — إلهيا كان أو إنسانيا — ينتهي بهدم العلم وانهايز البرهان العقلي ، ويصبح الواجب الضروري، ممكنا ، بل يستحيل مع هذا الفرض أن.

تضاف إلى الله نفسه صفات المعرفة والحكمة والخيرية ، طالما ترتبت هذه الصفات على أمره ولم تكن مكونة لماهيته .

هكذا رفض كدويرث مذهب المطلق في اللاهوت ، كما رفضه في مجال السياسة حين أنكر رأى هوبز في تعليق الحرية بإرادة الحاكم المستبد ، وبهذا فصل بين خيرية الأفعال أو شريرتها وتحكم الإرادة - إلهية كانت أو إنسانية - وأرجعها إلى طبائع الأفعال كما تبدو في خصائصها الذاتية وصفاتها الجوهرية ، أما الإرادة - إلهية أو إنسانية - فإنها لا تستطيع أن تجعل من الشكل الذى ليست له ثلاث زوايا مثلثا ، وكذلك الحال في الأخلاق .

وعند كدويرث وغيره من الحدسيين - من أمثال كمبرلند وكلارك - ظهر الجانب الحدسى في مذهب الفطرة *apriorism* وأصبحت الأحكام الخلقية توضع مع الأوليات الرياضية والقوانين الطبيعية في مستوى واحد ، فالعقل يصدق بها بمجرد تصوره لها دون أن يتوقف ذلك على سبب خارج عن طبيعتها ، وهى واضحة بذاتها *Self-evident* ومن ثم كانت صادقة بالضرورة ولا تحتل برهاناً . . . إلى آخر ما سنعرفه في الفصل الرابع من هذا الباب .

تعقيب :

هكذا انتهى أفلاطونيو كمرديج - ومعهم صمويل كلارك - إلى القول بأن مبادئ الأخلاق واضحة بذاتها ، وأن قوتها الحقيقية مرجعها إلى الإرادة التى تستند إلى العقل من حيث هى كذلك ، وتؤكد بهذا اتجاه أهل الحدس العقلى القديم - تمييزاً له عن اتجاه مشابه له بعض الشبه ، هو الاتجاه الذى ظهر في القرن التالى على يد « پرايس » و « ريد »^(١) .

وقد سار كدويرث - وولاستون - فيما يشير مويرهيد - في الاتجاه العقلى .

(1) Sidgwick, Intr., p. XXIII

الذى سار فيه كانط بعد ، وإن لم يوفق إلى وضع أساس الأخلاقية الذى اهتدى إليه كانط ، وإذا كان قد أقام الأخلاق مستقلة عن اللاهوت فإنه سرعان ما أدخل اللاهوت في أبحاثه ، حتى أصبح الله عنده حدساً يشابه الحاسة الخلقية عند هاتشيسون (١) .

ويبدو لنا أن المعتزلة في الإسلام قد سبّتوا أفلاطوني كبردج إلى اتجاههم السالف الذكر بنحو تسعة قرون من الزمان ، وكان موقف المعتزلة رداً على أهل السلف من المسلمين ، وقد سبقوا بدورهم متأخري علماء اللاهوت الذين تصدى للرد عليهم أفلاطونيو كبردج ، ولطرافة هذه الظاهرة نقف عندها قليلاً .

سبق أهل السلف وعلماء الحديث في الإسلام متأخري علماء اللاهوت في الغرب ببضعة قرون من الزمان ، حين ردوا خيرية الأفعال وشريتها إلى إرادة الله ، فالخير ما حسنه الشرع وأثنى عليه ، والشر ما قبحه الشرع ونفّر منه ، ولو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً ، ولو نهى عن الصدق لكان شراً ، وليس ثمة فعل يمكن اعتباره خيراً في ذاته أو شراً في ذاته ، يشهد بهذا أن القتل يذم حين يقع بغير موجب ، ويمتدح حين يكون قصاصاً . . . ولكن المعتزلة قد رفضوا هذا الرأي بنظر يتما في الحسن والقبح العقليين ، كما رفض أفلاطونيو كبردج رأى علماء اللاهوت المشابه له ، قال المعتزلة إن في الأفعال خصائص ذاتية توجب اعتبارها خيراً أو شراً ، والله يأمر بالخير لأنه في ذاته حسن ، وينهى عن الشر لأنه في ذاته قبيح ، ومن أجل هذا استطاع العقل بطبيعته أن يميز بين الخير والشر قبل أن يرد بهما شرع ، وكان الإنسان مكلفاً باتباع الدين ولو لم تبلغه الرسالة (٢) . . . وواضح من هذا سبق مفكرى الإسلام لمفكرى الغرب سبقاً لا يدع مجالاً لاعتراض .

(١) James Bonar; The Moral Sense, p. 280

(٢) قارن المرحوم الأستاذ أحمد أمين في فسخ الإسلام طبعة أولى ص ٤٧ - ٩ .

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد منها في قائمة المصادر العامة المنشورة آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

L. A. Selby-Bigge, editor of : British Moralists

في الجزء الأول مختارات من شافتسبري وهانشيسون وبطلر وسميث ، وفي الجزء الثاني مختارات من كلارك وبرايس وكدييرث .

**J. Muirhead, The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy
(P. 25 —71)**

R. Cudworth, Eternal and Immutable Morality, 1688

الفصل الثاني

مذهب الحاسة الخلقية

محمل المذهب - دلالات الحاسة الخلقية - علاقة المذهب بغيره من مذاهب -
فلسفة شاقسبري الخلقية : التوفيق بين الأنانية والغيرية - استقلال
الأخلاق عن اللاهوت وجزائاته - حب الفضيلة لذاتها - تأثيره في خلفائه ،
مدى تأثير هاتشيسون « بفلسفته - مذهب الحاسة الخلقية عند هاتشيسون -
حالة النقاد على المذهب - تعقيب

محمل المذهب :

قلنا إن التجريبيين من أمثال هوبز ولوك قد أقاموا الأخلاقية على وجدان
اللذة والألم ، وربطوا بينها وبين نتائج الأفعال وآثارها ، فاتصل الخير
بالمصلحة وارتبط الشر بالضرر الناجم عنه ، ومن ثم اختلفت الأحكام الخلقية
على أفعال الناس باختلاف الظروف والأحوال ، واحتلت الأنانية مكان
الصدارة من بواعث السلوك عند الناس ؛ ورأينا كيف أنكر الحدسيون
العقليون من أمثال أفلاطوني كبرديج هذا الاتجاه الاستقرائي ، فرفضوا
تعليق الأخلاقية بالجزئات الخارجية في كل صورها ، وردوا الخيرية
والشرية إلى طبائع الأفعال وخصائصها الذاتية ، وصرحوا بأن العقل هو الذي
يكشف عن حقائق الأفعال ويميز بين خصائصها ، ومن ثم يحمل على إتيان
الخير ويحدد للإنسان أهداف سلوكه ، وبهذا تتخلت الأنانية عن مكانها
كباعث وحيد على أفعال الإنسان ، وكانت موضوعية الأحكام الخلقية
وارتداد الأخلاق إلى قواعد ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال ،
وشاركهم في محمل هذا الاتجاه طائفة من الفلاسفة - خارج كبرديج - مع
فارق بيتن ، هو أن هؤلاء وإن نفروا من رد الأخلاقية إلى وجدان اللذة

والآلم وتعليقها على أنانية الإنسان ، قد اقتقدوا الثقة في العقل الذي اطمأن
بإليه أقرانهم من أفلاطوني كبر دج ، فلجأوا إلى العاطفة يستفتونها في أسس
الأخلاقية ، وعلى يدهم بدأ الاتجاه الوجداني في فلسفة الأخلاق ، أولئك هم
أصحاب مذهب الحاسة الخلقية Moral Sense أو مذهب الحدسية الجمالية

Aesthetic intuitionism

والرأى عند أتباع هذا المذهب أن مدلول الحاسة الخلقية يختلف عن
مدلول حواسنا الخمس المعروفة ، فإن هذه الحواس وظيفتها إدراك أعراض
المحسوسات ، أما الحاسة الخلقية فوظيفتها إدراك خيرية الأفعال وشريرتها
بإصدار أحكام تُقيّم هذه الأفعال ، وهذه الحاسة قوة باطنية يولد الإنسان
— دون الحيوان — مزودا بها ، وهي تميز بطبيعتها بين الخير والشر
فتغري صاحبها بفعل أولها وتحمله على تجنب ثانيهما دون انتظار الجزاء
— من نفع أو ضرر ، لذة أو ألم ، سعادة أو تعاسة — وهذه الحاسة تشبه
حاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث إنها متأصلة في طبائع البشر ،
ولكنها تضعف بالإهمال وتقوى بالمران ، وتنمو بالتربية الحسنة وتذبل في
البيئة الفاسدة ، ومن أجل هذا اختلفت أحكامنا الأخلاقية على الفعل
الإنساني الواحد ، كما يختلف الناس في أحكامهم الجمالية ويتفاوتون في
قدرتهم على النظر العقلي المجرد ، وهكذا ترتد قوانين الأخلاق عند أتباع
هذا الاتجاه إلى هذه الحاسة ، ومن هنا شابهت الطبيعة الناطقة عند الرواقية
قديما وصمويل كلارك حديثا ، والضمير عند أمثال بطليموس والعقل العملي
عند كانط ، وكان الإنسان الذي يحترم نداء هذه الحاسة يقف موقف
الحكم النزيه على أفعاله وأفعال غيره من الناس (١) .

وقد أحيا أتباع هذا المذهب فكرة اليونان في التوحيد بين الخيرية
والجمال (٢) ، إذ استخدم اليونان لفظ *ρόχαλον* للتعبير عن الجمال والكمال

(1) Sen, op. cit., p. 161.

(2) Machenzle, op. cit., c. 177

الخلقى ، وكان الرواقية يقصدون القول بأن الجميل وحده - الكامل خلقيا - هو الخير ، وابتعث هذا التوحيد بعض المحدثين من أمثال هربارت + ١٨٤١ أكبر - مؤسس علم الجمال بعد كانط - ويوزانكيت وغيرهما (١) ، وظهر وجدان الجمال مقترنا بالحكم الخلقى عند أفلاطوني كبردج من أمثال هنرى مور ، ولكن أكبر ممثلى هذا الرأى فى الأخلاق هم أتباع الحاسة الخلقية ، وفى مقدمتهم اللورد « شافتسبرى » + ١٧١٣ Shaftesbury منشئ هذا المذهب ، وفرنسيس هاتشيسون + ١٧٤٧ Hutcheson الذى تطور المذهب على يديه ، وترتب على هذا التوحيد بين الحرية والجمال قول أصحاب هذا الاتجاه بأن الإنسان ينشد الخير وينفر من الشر لأن النفس البشرية بطبيعتها تهفو إلى الجمال وتضيق بالقبح .

هذا الاتجاه - فيما يبدو - أوسع المذاهب شيوعاً بين الناس وأقربها إلى وجهة النظر عند عامتهم ، أساسه أن خيرية الأفعال أو شريتها تقوم - فيما قال الحدسيون جميعاً - مستقلة عن رغباتنا بعيدة عن مصالحنا غير مرتبطة بمنافعنا ، والإنسان يدركها بحاسة كامنة فى طبيعته ، وأحكامها لا تختمل برهاناً ولا تقبل تحليلاً ، وإن صح مع هذا أن يقال إن الحكم الخلقى يبدو أصح عند المتدينين المستنير منه عند الهمجى الأعمى .

دلائل الحاسة الخلقية :

يقول أتباع هذه الحاسة إن الشاهد على وجودها يبدو فى أحكام الأطفال وغير المتعلمين حين تصدر على الأفعال مباشرة دون تفكير فيها أو تروى فى نتائجها ، فالقروية تنفر من مجون الخليعات من بنات المدن ، والخدام تحتقر سيدتها المستهترة وتضيق بسلوكها ، وكلتاها تصدر حكمها دون

(١) ألح Herbart فى التوحيد بين الحرية والجمال وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال (انظر كتابه عن « علم التربية » وعالج Bosanquet هذا التوحيد فى كتابه عن تاريخ علم الجمال .

تفكير فيما يحتمل أن يترتب على الخلاعة والمجون من آثار اجتماعية سيئة ، هذا هو الحكم المباشر المطلق الذي يصدر عن حاستنا الخلقية الكامنة في طبيعتنا ، دون أن نفتقر وجودها إلى تعليم أو تثقيف ، بل يصرح بعض دعاةها بأن التثقيف قد يثقلها أو يضعف من قدرتها على تأدية وظيفتها (١) .

ومن يلاحظ الأطفال وهم ينصتون إلى القصص التي تُلقى عليهم ؛ يتبين أن البشر يعلو وجوههم كلما استمعوا إلى أحاديث الرحمة والدعة والإنسانية ونحوها ، وأن آيات الضيق ترسم على وجوههم متى تضمنت القصص القسوة والجشع والأنانية والغلدر وما إليه ، إنهم يقينون الخير والشر دفعة واحدة بغير استدلال عقلي أو تفكير منطقي ، بل هم لا يستطيعون في العادة أن يجدوا لأحكامهم تعليلا ، أو لشعورهم حيالها تبريرا معقولا .

وقد روت الكاتبة جورج صاند George Sand قصة فرقة من الممثلين المتجولين تحطمت سفينتهم على صخرة عاتية في بحر الأدرياتيك ، ونفذ طعامهم وأوشكوا أن يموتوا جوعا ، ومات بالفعل قبطان السفينة ، فاندفع أحد الممثلين نحوه يريد أن يلتهم جثته ، فتصدى لمنعه أحدهم حتى استطاع بعد معركة يائسة أن ينقل الجثة من برائن الجائع وأن يلقى بها إلى البحر ، إن جورج صاند تروى القصة متوقعة أن يشعر قارئها باشمزاز طبيعي لموقف الرجل الذي حاول أن يلتهم جثة الميت ، ههنا الشعور رجوع (طبيعي) عند الإنسان لا يستند إلى تأمل عقلي ولا يقوم على تفكير منطقي ، ولا يعتمد على تجريب حسي (٢) .

وهذه الحاسة تبدو في عالم الأخلاق شبيهة بحاسة السمع في عالم الأصوات أو الذوق في عالم المذوقات . . . والأنف تميز بين الروائح وتفرق بين زكاتها وقبيحتها وإن لم تعرف السبب الذي من أجله كانت الرائحة زكية أو قبيحة ،

(1) Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics, p. 175—78

(2) W. M. Urban, Fundamentals of Ethics, p. 365

بومثل هذا يقال في غيرها من حواسنا الظاهرة ، وكذلك الحال في الحاسة الباطنية في عالم الأخلاق ، فهي تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر بحدس مباشر ، ولا تقوى معه على أن تفسر لنا السبب في خيرية الأفعال أو شريتها . . .

بل إن بين خصائص الحاسة الخلقية وخصائص حواسنا الظاهرة وجوه شبه وجوه خلاف يحسن بنا أن نقف عندها إيضاحاً لهذه الحاسة :
تختلف الحواس الظاهرة بعضها مع البعض الآخر حتى ليصعب تحديد خصائصها المشتركة ، ولكن من المحقق أن حالة الإحساس تتطلب وجود شيء يمثل أمام العقل ، ثم إن معرفتنا الحسية بشيء ما ، تخرج نسبياً عن إرادتنا ، فليس في وسعي أن أرى شيئاً أخضر اللون ولا أن أشعر بألم في الأسنان متى وأني أريد ، وإن كان في وسعي أن أتصور ذلك ، وبلغة علم النفس تتطلب المعرفة الحسية منبهاً خارجياً Stimulus ، وهذه المعرفة تستلزم مع هذا وسيطاً هو فيما يقول علم وظائف الأعضاء عضو الإحساس ، كشبكة العين وغيرها في حالة الرؤية مثلاً ، ومن افتقد عضو الإحساس عجز عن إدراك الموضوعات التي تتصل به . . . هذه هي أهم الخصائص المشتركة بين حواسنا الظاهرة بعضها والبعض الآخر ، فما الذي تشارك فيه أو لا تشارك فيه الحاسة الخلقية من هذه الخصائص ؟

لا بد لكي تؤدي الحاسة الخلقية وظيفتها أن يمثل أمامها موضوع تصدر عليه حكمها المباشر ، كالحال مع حواسنا الظاهرة ؛ ثم إن قيام الحاسة الخلقية بوظيفتها يتطلب في بعض الأحيان وجود منبه خارجي ، كحال الإنسان حين يجد نفسه في وضع يتطلب استخدام حاسته للحكم على هذا الموقف ، ولكن من الصعب أن نعزل المنبه في الموقف الخلقى كما يعزله العالم في حالة الإحساس الظاهري ، ومن الممكن أن نستخدم حاستنا الخلقية في موقف نتصوره ولا نحتاج فيه إلى منبه خارجي ، ولا يجوز القول بأن هذا ممكن في عالم الحس الظاهر ، فإن تصور الألم مثلاً ليس شبيهاً كل الشبه بالشعور بهذا الألم

هذا إلى أن الحاسة الخلقية لا تفتقر إلى عضو جسماني لتزاول وظيفتها ، كما هو الحال في حواسنا الظاهرة ، أو هذا هو مدى علمنا بهذه الحاسة الباطنية على أقل تقدير ، ثم إن الناس يستخدمون هذه الحاسة بمجرد أن يتهيأ لهم الشعور والوعي ، فهي تنمو في بطن ، وفي بعض الأفراد دون بعضهم الأخرى ؛ ومن هذا نرى ما يبرر تشبيه هذه الحاسة بحواسنا الظاهرة (١) .

علاقة المذهب بغيره من مذاهب :

أشرنا إلى أن مذهب الحاسة الخلقية يقوم على حدس حسي أو تجريبي ، وذلك أن العلاقة القائمة بين الحاسة الخلقية وحواسنا الظاهرة توحى بقيام علاقة بين مذهب الحاسة الخلقية الحدسي والمذهب التجريبي في نظرية المعرفة ، فالتجريبية تقوم على افتراض أن كل المعاني - ومنها المعاني الخلقية - تجيء عن انطباعات الحس أو الوجدان ، وهذا ما يقول به مذهب الحاسة الخلقية ، ومن ثم يرى أتباعه ضرورة التسليم بوجود حاسة أو أكثر من حاسة خاصة غريبة ، تتلقى عنها انطباعات وبالتالي أفكاراً بسيطة ؛ وقريب من هذا يقال في موقف المذهب الحدسي ، إنه لا يقول بوجود حاسة خاصة بل يؤكد وجود شيء يقترن بجميع الحواس ويقوم وراءها ، هو ملكة تتلقى بنفسها أفكاراً جديدة دون وسيط حسي (٢) . وقد انتهى هاتشيسون بفكرة الإحسان أو الأريحية benevolence إلى القول بأن الآباء يحرصون على خير أطفالهم ولولم يصحبهم منه شيء ، لأن بينهم وبين أطفالهم رابطة توحد بين الفريقين ، إن الطفل جزء من أبيه فإذا عاون الأب ابنه ارتدت المعونة إليه ، وكذلك الحال بين الناس ، كل فرد لبنة في بناء أو عضو في مجموع ، وبالحب المتبادل يخدم الفرد هذا المجموع ، بحيث لا تتعارض محبته لنفسه مع صالح الكل الذي

(1) Raphael, The Moral Sense, p. 6 ff.

(2) Raphael, op. cit., p. 2 ff.

ينتمى إليه . . . ويمثل هذا أوجب على الإنسان أن يتخير من بين الأفعال الممكنة له ما حقق أوفى قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس ، فقليل إنه كان بهذا أول رائد لمذهب المنفعة العامة (١) (الذي يعد أشهر المذاهب التجريبية في الأخلاق) وإن كانت نفعية هاتشيسون تقوم على غيرية تهدف إلى الصالح العام وتسمو بالأريحية على نداء الأناية ، أما نفعية أصحاب النزعة التجريبية فلأنها تقوم على بواعث فردية (٢) .

وقيل إن أتباع الحاسة الخلقية قد تأثروا بالتجريبية الإستمولوجية عند دافيد هيوم بوجه خاص ، وأن هيوم بدوره قد تأثر بفكرة الحاسة الخلقية حتى حشره بعض مؤرخي الأخلاق في زمرة دعاة هذا المذهب ، وقال عنه Rephael إنه صديق هاتشيسون وابنه الروحي في الأخلاق ، فإن هاتشيسون إذا كان أيا الفلاسفة الاسكتلندية كان هيوم — إلى حد بعيد — أكبر أبناء هذا الأب Patre magno filius maior وإن كان James Bonar لا يتحدث عنه إلا باعتباره المؤيد المشكوك لافيه لمذهب الحاسة الخلقية (٣) .

وقد أشرنا قبل هذا إلى أن العقليين من الأخلاقيين قد خاضوا هؤلاء الذين ردوا الأحكام الخلقية إلى الحس أو الوجدان ، وأن أصحاب الحاسة الخلقية قد ناهضوا المذهب العقلي في الأخلاق ، وأطال هاتشيسون في نقده وتفنيد دعاواه (٤) .

حسبنا هذا إجمالا للاتجاه الجمالي الوجداني في تفسير الأخلاقية ، ولنقف عند رائد المذهب : اللورد شافتسبري :

(1) Cf. Bonar, op. cit., p. 75 ff.

(2) Cf. Wundt, Ethics, vol. II. p. 163 seq.

(٣) انظر كتاب Rephael ص ٤٦ وكتاب Bonar بل يعلن هذا الرأي ص ٩ في تصديره لكتابه !

(٤) انظر Rephael ص ٢٩ وما بعدها فليرجع إليه من أراد .

فلسفة شافتسبرى الخلقية

التوفيق بين الأنانية والغيرية :

أقام شافتسبرى^(١) البحث الخلقى على أسس سيكولوجية ، كان أسلافه يمثلون مبدأ الواجب - واجب الفرد نحو المجتمع - في صورة عقلية مجردة تجعل من الميسور أن يصطدم هذا الواجب الاجتماعي بحب الإنسان الطبيعي لذاته ، فنزع شافتسبرى إلى إزالة التعارض بين الغيرية والأنانية ، وقال إن في كل فرد وجدانات طبيعية فطرية تحمله على تحقيق الخير الآخرين ، وأن التجربة تشهد بوجود انسجام تام بين ميل الإنسان الطبيعي إلى خدمة غيره ، ووجه الفطري لمصلحه ، وكان شافتسبرى سباقا إلى تأييد هذا الاتجاه ، حقيقة إن أسلافه - ومعاصره كبرلند + ١٧١٨ Cumberland - قد فطنوا إلى أن في طبيعة الإنسان وجدانات اجتماعية تلزمه برعاية مصالح غيره من الناس ، واستند « كلارك » + ١٧٢٩ Calrke إلى هذا الرأي في تفسيره لقيام الغيرية على حكم العقل المجرد ، ولكن شافتسبرى + ١٧١٣ كان أول من جعل هذا الرأي أساس مذهب فلسفى ، وكان أول رائد نقل مركز البحث الخلقى نهائيا من نطاق العقل إلى الدوافع الوجدانية التى تدفع إلى إثبات الواجب الاجتماعى ، ولم يسبقه أحد إلى التمييز الواضح بين العناصر المجردة عن الهوى وعناصر حب الذات فى طبيعتنا البشرية ، وإقامة البرهان الاستقرائى على قيام الانسجام التام بين هاتين المجموعتين من العناصر ، بحيث لا تتعارض الغيرية مع الأنانية ، ولا يتنافى الواجب الاجتماعى مع حرص الإنسان على مصالحه .

وهو فى كتابه « بحث عن الفضيلة والثواب » Inquiry concerning

(١) هو Antony Ashly Cooper, third Earl of Shaftesbury انظر Sidgwick

Virtue and Merit يهاجم هوبز في تفسيره الأناني لمعنى الخير ، ويصرح بأن هذا التفسير لا يصدق إلا متى كان الإنسان فردا منعزلا عن غيره من الناس ، مع أن الإنسان لبنة في بناء أو عضو في مجتمع لا ينفصل عنه ، ومن ثم لا يكون خيرا إلا متى اترنت دوافعه وميوله واتسق بعضها مع بعض واتجهت جميعاً إلى ترقية خير المجموع ، فإن خيرية الأفعال أو شريتها ليست مرهونة بآثارها النافعة أو الضارة ، وإنما تتحقق هذه الخيرية متى كانت استعدادات الإنسان ومشاعره من النوع الذى يزرع من تلقاء نفسه وبغير إكراه خارجي إلى ترقية خير المجتمع الإنساني أو سعادته ، وبهذا عارض معنى الخيرية عند هوبز ، إذ كان الرجل الخير في نظر هذا الأناني يسارع إلى نشر الفساد بين أقرانه متى ارتفعت عنه رقابة الحكومة ، فيستجيب لطبيعته الشريرة في تحقيق مصالحه على حساب الآخرين ، أما شافسبري (١) فيرى أن الحكم على الأفعال الإنسانية بالخير أو بالشر ، يستند إلى العاطفة أو الوجدان الذى يقترن بها ، فتى اقترنت العاطفة بفعل يحقق لصاحبه خيراً ويتنافى في نفس الوقت مع خير المجتمع كان الفعل شراً ، واعتبر الوجدان المصاحب له أنانية ، وإذا حقق الفعل خيراً لصاحبه دون أن يتعارض مع صالح المجتمع الإنساني كان خيراً يقترن بعاطفة موجهة إلى حفظ الذات ، وهذه العاطفة لا تكون شراً إلا متى استبدت بصاحبها وجارت على المشاعر الاجتماعية التى تكفل تحقيق الخير للمجموع ، وإذا كانت العين الظاهرة تميز بين جمال الأشياء وقبحها وفاقا لمدى تناسبها أو اختلالها ، فإن للإنسان عينا باطنية — هى حاسته الخلقية — تصدر أحكامها بخيرية الأفعال وشريتها وفاقا لمدى تحقيقها لخير النوع الإنساني عن وعى وتدبر ، وبهذا تقوم التفضيلة على العلم بالصواب والخطأ وعلى العقل الذى يملك قيادة العواطف فيمنع ما أوقع بالمجتمع أو النوع الإنساني ضرراً ، وبهذا المعنى يبدو حكم العقل الفطري أسبق

(١) الجزء التالى ملخص عن كتاب شافسبري في التفضيلة والاستحقاق — انظر المختارات

التي نشرها Selby—Bigge في كتابه القيم British Moralists, vol. I

من كل مبدأ أقره قانون وضعي أو أكدته عرف اجتماعي أو دعا إليه.
وحي ديني .

كان هـدف شافـتسـبـري أن يـرهن على المشاعر الفردية التي تـهـدف إلى
رعاية الذات وتحقيق المصالح الفردية ، إذا اتزنت واتبقت مع المشاعر
الاجتماعية التي تـهـدف إلى تحقيق خير المجموع وكفالة مصالحه ، تحقق سعادة
الفرد بهذا التوازن والاتساق ، وإيضاحاً لهذا ميز شافـتسـبـري بين ثلاثة
أنواع من الدوافع : مشاعر طبيعية تحمل على تحقيق الخير للمجموع ؛ وهي
تقوم على محبة الغير والتشارك الوجداني مع النوع الإنساني ؛ ومشاعر ذاتية
تتوخى تحقيق الخير لصاحبها دون غيره من الناس ، تتمثل عند الفرد في
حبه للحياة وضيقه بكل ما ينزل به من أذى وحرصه على راحته ونحو ذلك ؛
ومشاعر غير طبيعية لا تحقق خيراً خاصاً ولا عاماً ، وهي تضم الدوافع
الشريرة فحسب بل تشمل الدوافع التي تنشأ عن الخرافة والعادات الممجية ،
بل تضم المشاعر الذاتية التي تشتد بصاحبها حتى تتجاوز حدها وتشد عن
المعقول ، وواضح من هذا التصنيف أن الصنف الثاني يستبعد من نطاق
الدوافع الخيرة ، وأن الصنفين الأولين خير أو شر وفقاً للمدى اتزان
دوافعه واتساقها بعضها مع البعض ، فالغلاة في المشاعر الطبيعية كالرحمة
أو المحبة قد يؤدي إلى ضرر يجعلها شراً ، وكذلك الحال في المشاعر الخاصة
حين تشتد بصاحبها حتى تعوق مشاعره الاجتماعية عن أداء وظيفتها ، فالـم
تتجاوز المشاعر الطبيعية والذاتية حدها المعقول فهي خير لا محالة ، حتى
مشاعر الذات التي تقوم على أساس أناني . فإن انعدامها يعوق تحقيق الخير
للمجموع ، على أساس أن الفرد جزء في النظام الذي ينتمي إليه .

ويرى شافـتسـبـري أن المشاعر الطبيعية التي تـهـدف إلى خير المجموع متى
قويت كفلت لصاحبها أسباب التمتع الذاتي والقدرة عليه ، أما الافتقار إليها
فشقاء وبلاء محقق ، إن هذه الدوافع المجردة عن الهوى تقصد إلى خير

للآخرين ، فتبدو عند النظرة السطحية وكأنها تصرف الإنسان عن خيره الخاص ، مع أنها تقوده في الواقع إلى هذا الخير ، أما المشاعر الذاتية التي تقوم على حب النفس فإن الغلو فيها يورث الشقاء ، ولتفسير هذا الرأي أطال شافيتسبرى النظر في الانغماس المفرط في الشهوات الحسية والضجر الذي يصاحب الحسد ويقترن بالولع بحب الثناء ، ورأى أن حب الحياة نفسه إذا اشتد بصاحبه أورثه الشقاء ، أما المشاعر غير الطبيعية فإنها شر بطبيعتها ومن غير نظر إلى مدى قوتها أو ضعفها ، وهكذا ينتهى شافيتسبرى إلى القول بأن الحرية تقوم على تضامن المشاعر الخاصة ودوافع العمل لصالح المجموع بقدر متناسب يكفل تحقيق الخير للنوع الإنساني من غير إضرار بالفرد ، وإذا توازنت المشاعر الفردية والمشاعر الاجتماعية وتعاوننا على تحقيق الخير العام ، تحققت سعادة الفرد لا محالة ، والشرير عند شافيتسبرى من ضعفت مشاعره الطبيعية أو اشتدت عواطفه الفردية أو تملكته مشاعر غير طبيعية ، بل يكفي أحد هذه الميول لتحقيق الشقاء والتعاسة ، فالشر يوقع بصاحبه الضرر ، والخير يكفل لصاحبه السعادة .

استقلال الأخلاق عن اللاهوت ومبادئه :

وإذا كان القدماء قد ردوا الأخلاقية إلى العقل على النحو الذي رأيناه عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ممن جعلوا الحكمة رأس الفضائل ، أو الرواقية الذين لم يقنعوا بإرجاع الفضيلة إلى العقل وإنما حقروا من شأن الجسم واعتبروه مصدر كل شر ، فإن شافيتسبرى قد أفاد من اتجاه المسيحية في رد الباعث على تخير الفعل الخلقى إلى الشعور بالهبة ، فصرح شافيتسبرى بأن مرجع أفعالنا إلى الوجدان ، ورد السلوك إلى الاتساق بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره بواجبه نحو المجتمع على النحو الذي رأيناه ، وشايع هذا الاتجاه صاحبه هاتشيسون الذي صرح بأن الحب التزيه المجرد عن الهوى

disinterested أو الإيثار الذي يبرأ من الأنانية هو الباعث الوحيد على كل ما نأتى من أفعال خلقية ، أما العقل فإن أثره ضئيل في تحديد الغاية التي تهدف إليها هذه الأفعال ، وجرى في هذا التيار آدم سميث فرد الأخلاقية إلى التعاطف الوجداني على نحو ما قلنا من قبل .

ولكن متابعة شافيتسبرى للمسيحية في رد الأخلاقية إلى الوجدان دون العقل ، لا تعنى اتفاق مذهبه مع مقتضيات هذه الديانة ، إذ كان شافيتسبرى من أتباع المذهب الطبيعي الإلهي Deism الذي بشر به أول الأمر هربرت أوف تشيربرى + ١٦٤٨ Herbert of Churbery وأرجعه إلى طبيعة العقل البشري ، وبهذا عارض الدين التقليدي الذي يقوم على سلطة الوحي الإلهي ، وانتهى المذهب بعده إلى الإيمان بكائن أعلى هدت إليه طبيعة العقل البشري ، فترتب على هذا إنكار الوحي والرسول والكتب المقدسة وما تقتضيه من اعتقاد في الخوارق ، إيماناً بأن وجود الله يشهد به التأمل في الظواهر الكونية والمشاهد الإنسانية ، وانتهى المذهب إلى تعطيل الإرادة الإلهية واستبعاد تأثيرها في الكون الذي تشيع فيه الفوضى حتى ليفضى القول بعناية الله به إلى تجريد الله عن كماله ! ومن الطبيعي أن يكون الله الذي اهتدى إليه العقل عند أتباع هذا المذهب على اختلاف بيّن مع الإله الذي قالت به الكتب المقدسة !

وصرح دعاة هذا المذهب بأن في هذا الدين الطبيعي الذي لم ينزل به وحي إلهي أساساً كافياً للأخلاق ، إذ كان طبيعياً بعد أن قوضوا الدين المنزل وأنكروا تعاليمه أن يستخفوا بما ورد في المسيحية من إغراء باتباع السلوك الخير ، ووعيد بالسلوك السيئ ، فقد قطعوا بين الأخلاقية وجزاءاتها الخارجية ، ورفضوا إقامتها على الطمع في نعم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وألحوا في إقامة الأخلاقية على حب الفضيلة لذاتها دون نظر إلى نتائجها وآثارها ، ووضح هذا الاتجاه عند شافيتسبرى بوجه خاص ،

إذ جاهر بأن الدعوة إلى اتباع السلوك الأخلاقي أهلاً في نعيم الجنة وهرباً من عذاب النار مفسدة للأخلاق ، فحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته ، بل صرح بأن افتراض وجود الله غير ضروري عند وضع القانون الأخلاقي — على غير ما قال بعد هذا إمام الحنسيين العقليين كانط — وإن اعترف شافيتسري بأن الإيمان بوجود إله مختير يهتدي على هذا الكون يقوى الرغبة في مزاولة الفضيلة ، ولكنه كان لا يتردد في إعلان نفوره من إله التوراة ، ويهاجم هذا الكتاب زاعماً أنه لو وجد ثمة إله لكان أقل ضيقاً بالملحدين الذين ينكرون وجوده منه بأولئك الذين آمنوا به في صورة «يهوذا» ! وكان يقول ما قاله پلوتارك : أحبب إلى أن يقال عني بعد : لم يوجد في الماضي ولا يوجد في الحاضر رجل اسمه پلوتارك ، من أن يقال عاش پلوتارك في الماضي وكان رجلاً خليعاً ماجناً سريع التقلب أخذاً للنار ! (١) .

هكذا أبعد شافيتسري الأخلاق عن الدين المنزل بثوابه وعقابه ، بل أقامها على حب الفضيلة لذاتها دون اعتبار لنتائجها وآثارها ، واستند في هذا إلى فكرته عن الحاسة الخلقية المغروسة في طبائع البشر ، صريحاً بأن الإلحاد لا تأثير له على هذه الحاسة إيجاباً أو سلباً ، بل إن الإيمان بعقيدة دينية فاسدة ي تلفها ويعطلها عن أداء وظيفتها !

حب الفضيلة لذاتها :

أما كيف يحب الإنسان الفضيلة لذاتها فرجع هذا عنده إلى ربط الخيرية بالجمال على نحو ما قال قدماء اليونان ، فجوهر الأخلاقية عنده قائم الانسجام بين المشاعر الفردية والمشاعر الاجتماعية والتعاون بين دوافع الأنانية ودوافع الواجب على تحقيق الخير للمجتمع الإنساني على النحو الذي

(١) انظر كتابنا نصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية ص ٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٣٨

عرفناه ، واللوحيد بين الخير والجمال من ناحية والشر والقيح من ناحية أخرى أفضى إلى القول بأن النفس بطبيعتها تحب الخير وتتوخى فعله ، وتنفر من الشر وتحرص على تجنبه ، ما لم تفسد طبيعة الإنسان بالتربية الفاسدة أو القدوة السيئة ، والإنسان لا يحتاج في حبه للجمال (الخير) ونفوره من القبح (الشر) إلى إغراء أو جزاء ، وإذا كان التجريبيون من الأخلاقيين قد ربطوا بين الأخلاقية وجزائها الخارجية ، فإن شافيتسرى وأتباع مذهبه قد جاهدوا بأن الأخلاقية تحمل في باطنها جزاءها وتتضمن في ذاتها مبررات قيامها ، وإيضاحاً لهذه الفكرة التي اعتنقها جميع الحدسيين من الأخلاقيين يروى شافيتسرى مثلاً رائعاً يفسر به هذا الاتجاه ، تقتضينا أهمية الموضوع ذكره مفصلاً :

يقول شافيتسرى : إذا وجّه إلى هذا السؤال رجل تدل سباه على أنه رجل مهذب : لم تتجنب أن تكون قذراً وأنت بعيد عن أعين الناس ؟ إذن لاقتنعت لأول وهلة بأن صاحب هذا السؤال رجل قذر أفسدت القدرة طبيعته ، ومع أن من العسير على أن أقنعه بضرورة النظافة لذاتها فإنني أقول له إنني أنجب القدرة عندما أعزل الناس لأن لي أنفاً تقوى على شم الروائح ، فإذا عاد إلى بلحاظته في الاستفسار واقترض أني مصاب ببرد شديد يعوق قدرتي على شم الروائح ، أو أني بطبيعتي كرهه الرائحة ، أجيبته قائلاً له : إنني لا أشعر بالارتياح إذا رأيت نفسي أو رأي الناس على قدرة ، إن هذا المنظر يثير في نفسي استمزازاً وضيقاً . فإذا ألح في السؤال بعد هذا قائلاً : هـب أنك في الظلام لا ترى نفسك ولا يراك أحد من الناس ، وأن بحاسة الشم عندك خللا يمنعها من شم الروائح فكيف يكون موقفك ؟ قلت له : حتى في هذه الحالة ، مع افتراض أني بغير أنف أشم به ، وبغير عين أبصر بها ، ومع وجودي في الظلام بحيث لا أرى نفسي ولا يراني أحد من الناس ، يظل شعوري بالنفور من القدرة قائماً ، إنني

لأنفر بطبيعتي عند تصور هذه القذارة ، ولولم أشعر بالضيق والاشمئزاز
لجرد تصوري لها في ذاتها لكانت طبيعتي خسيصة فاسدة حقاً ، ولكرحت
نفسي لأنها عندئذ تبدو في عيني في صورة بهيمية لا أملك احترامها ...

ويمضي شافيتسري في تفسيره لهذا الموقف الحدسي قائلاً : بمثل هذا
أقول إذا سمعت مستفسراً يسأل : لماذا يكون من واجب الإنسان أن يكون
شريفاً إذا استطاع أن يكون دنيئاً وهو في خفية عن أعين الناس ؟ إني
لأشفق من الجهر برأيي فيمن يجهر بمثل هذا السؤال ! (١) .

وبمثل هذا يقول إنه يحب الأمانة والصدق والشرف ونحوه من الفضائل
بطبيعته ، كما ينفر من الخيانة والغدر والظلم ونحوه من الرذائل منساقاً
بفطرته ، لا انتظاراً لثواب ولا خوفاً من عقاب ، ومن غير توقع لمنفعة
تصيبه أو ضرر يحيق به ، فالذي يرشد الإنسان في حياته الأخلاقية هو
الدوق الحدسي الفطري المغروس في طبائع البشر ، والتعود على طاعة
القانون الخلقي يتحول عند صاحبه إلى طبيعة ثانية حتى يكاد يصبح توتخي
فعل الخير وتجنب الشر نوعاً من الغريزة . ومن هنا جاز القول بأن الحاسة
الخلقية نوع من الذوق taste وإن كان لا يراد بهذا الذوق الحاسة التي
تترك الطعوم .

إن فكرة الحاسة الخلقية — مع خطرها الملحوظ في تفكيره — ليست فيما
يقول بعض مؤرخيه — نحوهرية في إقامة مذهبه ، هي عندهم تاج مذهبه
الأخلاقي وليست الأساس الذي يقوم عليه ، وهي — كما ألمعنا من قبل —
تتلاشى أو تتعطل عن أداء وظيفتها بالتعود على الفجور والإباحة ، وقد يأتي
عليها حين من الدهر تفسد فيه بتأثير ديانة فاسدة يعتنقها الإنسان فتوجب
عليه أن يحمل الإجلال والتقدير لإله تضاف إليه صفات غير أخلاقية !

(١) Shaftesbury's Characteristics, Part III, Sect. IV., & Cf. Mackenzie,
op. cit., p. 178—79

تأثيره في فلاسفة :

وقد كان ظهور كتاب شافتسبرى Characteristics نقطة تحول في تاريخ التفكير الأخلاقي عند الإنجليز ، فقد ضعف اهتمام الأخلاقيين - الذين جاءوا بعد ذلك - بدراسة المبادئ العقلية المجردة ، وأخذوا يتجهون إلى البحث التجريبي في العقل الإنساني وملاحظة الدور الذي تقوم به دوافعه وعواطفه ، حقيقة إن هذا النوع من الدراسة السيكلولوجية التجريبية قد عرفت عند بعض المفكرين الذين سبقوا ظهور الكتاب السالف الذكر ، يشهد هذا خاصة كتاب جون لوك عن العقل البشري ، ولكن شافتسبرى كان أول فيلسوف أخلاقي أقام الأخلاق على أساس من التجربة السيكلولوجية ، وقد هذب آراءه هانشيسون وجعلها مذهبا من أكثر مذاهب الفلسفة الخلقية التي بين أيدينا إحكاما وإتقاناً ، وعن طريق هانشيسون - وإن لم يكن مباشرة - أثرت هذه الآراء في تفكير « دافيد هيوم » واتصلت على هذا النحو بمذهب المنفعة العامة المتأخر ، إلى جانب أن خلاصة التفكير عند شافتسبرى قد أخذ بها بطلر وإن أدركتها على يد هذا العقل القوي اليقظ تعديلات وإضافات لها خطرهما في تاريخ التفكير الأخلاقي ، هذا إلى أن مذهبه في التفاؤل واتصاله بالإلهيات الطبيعية التي أفضت إلى الاستخفاف بالمنهج الذي سلكته ، قد أثار كهان الأرثوذكس وأحرار الفكر الساخر وعبأهم لمقاومته - فيما يقول سدجويك - في تاريخه للأخلاق .

مدى تأثير هانشيسون في فلسفته :

وجاء هانشيسون + ١٧٤٧ فاعتنق الاتجاه الذي بشر به شافتسبرى وإن هذب أفكاره وأنضجها على نحو ما أشرنا من قبل ، فيوجد في كتابه Inquiry concerning the origin of our ideas of Virtue بين الفضيلة والإحسان أو الأريحية (أى الغيرية أو خدمة الآخرين) فتأكدت على يده

ضرورة العمل لكفالة الخير للمجتمع^(١) ، وكان في هذا إبطال للمذهب هوبز الأناني الذي رد تصرفات الإنسان إلى المنفعة الفردية وجعل الواجب الاجتماعي الذي يوجب العمل لصالح الآخرين مرهونا بسلطة خارجية تفرض عليه فرضا وتنزل به عقابها إن قصر في تأدية هذا الواجب .

واعتق هاتشيسون فكرة الحاسة الخلقية وإهتم ببيان وظيفتها وتحديد مجالها ، وصرح بأنها تلقى إشارات مذهبه الأولى عن قدماء المفكرين عامة واللورد شافتسبري بوجه خاص ، وكان في مقدماتها ربط الحرية بالجمال ، بمن ثم انسياق الإنسان بطبيعته لحب الخير والنفور من الشر ، وحرصه على خير المجموع ومصالحه ولكن التفكير العقلي قد تسرب إلى هذا المذهب الوجداني على يد هاتشيسون ، وبصرح جيمس بونار بأن في كتابه عن الأهواء Passions دلالات تشهد بأنه تعلم من بطر أن يفسح للتفكير مجالا أرحب مما كان له في كتابه الأسبق « بحث . . . Inquiry » ، وهو وإن كان قد أخذ عن شافتسبري فكرة الأريحية التي تؤكد أن الفضيلة تقتضي أن ينزع صاحبها إلى تحقيق الخير للمجموع ، إلا أنه شكل الفكرة في كتابه « بحث Inquiry » في صورة رغبة في تحقيق أوفى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس — فكان هذا أول رائد بشر بمذهب المنفعة العامة كما قلنا من قبل ، ولكنه لم يوحّد بين المنفعة واللذة والسعادة على نحو ما فعل هؤلاء النفعيون ، بل كان يتابع أرسطو في تعريفه للسعادة ويتحدث عن الكمال كغاية قصوي للأخلاقية — وإن لم يخصص له حاسة بين حواسه التي تعددت على النحو الذي عرفناه^(٢) .

بل لقد كان هذان المنكران على خلاف بين ملحوظ في التشاة والحصال والميول والطباع وطرق التفكير ونحوها حتى ليعجب المرء كيف جاز بعد هذا الخلاف السافر أن يلتقيا عند تأييد نظرية واحدة ! حقيقة إن Leechman

(١) وبدأ هذا التوحيد في صورة أضعف في كتابه الذي نشر بعد وفاته (عام ١٧٥٥)

وهو : System of Moral Philosophy

(2) James Bonar, The Moral Sence, esp. pp. 88 — 9 & 98

كاتب سيرة هاتشيسون يعتقد أنه كان معنياً بتهديب الناس أكثر منه بوضع نظرية في الأخلاق ، ويقول إن هاتشيسون كان يعيب لهجة هيوم في تفكيره الأخلاقي ويراهنا فاترة بالقياس إلى رجل أخلاق ، وإذا كان هيوم قد رد بأنه فيلسوف أخلاقي وليس واعظاً أخلاقياً ، فإن هاتشيسون يوحد بينهما ويعمل هو نفسه على مساعدة تلامذته على إعداد المواعظ ! وحقيقة إن شافيتسبرى كان في أعماق قلبه مبشراً ، وكان دائماً شغوفاً بالاتصال بالناس لكي يهديهم سواء السبيل ، دون أن ينتظر من وراء ذلك جزاء ولا شكورا ، ولكنه لم ينس قط أنه كان من الصفوة المستنيرة ، بينما كان « هاتشيسون » من عامة الشعب ، وتوحي أن يكتب للشعب ، وقد استطارت شهرته حتى كادت تطمس اسم شافيتسبرى في حياته ، ولعل شافيتسبرى قد ضاق بهذا فترة من حياته ، ولعله كان خليقاً بأن ينفض عنه هذا الشعور وبهي خليفته على توفيقه في إعلان صيغة المذهب النفعي في السعادة العامة ، وجرأته في إذاعة عبارة الحاسة الخلقية على أوسع نطاق^(١) ، حتى لقد صرح رتشارد هرايس بأن نظرية الحاسة الخلقية من وضع هاتشيسون وليست من وضع سلفه شافيتسبرى^(٢) !

مذهب الحاسة الخلقية عند هاتشيسون :

في ضوء هذا نستطيع أن نجمل رأى فرنسيس هاتشيسون في الحاسة الخلقية :

كان هدف هاتشيسون — فما يبدو من كتابه Inquiry أن يبطل القول بالإنانية باعتماداً على أفعالنا الإرادية ، وأن يثبت أننا ننشد ونأتي أفعالنا بيواعث أخرى غير دواعي المصلحة وأسباب المنفعة ، ويؤكد أن الأريحية التي تبدو في تحقيق الخير للآخرين ينساق إليها الإنسان دون أن تدفعه إليها مصلحة

(1) Ibid, p. 106

(2) Ibid, p. 117

شخصية أو منفعة ذاتية ، وأن الإنسان كثيراً ما يستحسن أو يستهجن فعلاً دون أن يتدبر أثره على سعادته ، ومرد هذا الاستحسان أو الاستهجان المباشر إلى الحاسة الخلقية ، وهذه الحاسة عنده لا تتميز عن الأريحية ، بل يبدو أنهما في أكثر الحالات شيء واحد ، وقد تيسر الخلط بينهما عند هاتشيسون لأنه يجمع في مذهبه بين الحواس والرغبات والأهواء والمشاعر والغرائز حتى يكاد لا يميز بين مدلولات هذه الألفاظ ، لأنه لم يكن حريصاً على وضع تصنيفات متصلة دقيقة لمبادئ السلوك حتى يبطل الرأي الذي ينتصر له أتباع هوبز وماند في من دعاة الأنانية ، وإن كان قد احتاط فيما بعد في استخدام التعبير بالحاسة الخلقية وتوخى الدقة في تحليل الملكات غير العقلية ، فعل هذا حين اشتدت حملة نقاده وشعر بضرورة التصدي لمواجهتهما^(١) ، ويحرص هاتشيسون على أن يثبت أن في الإنسان حواس باطنة هي أشبه ما تكون بالحواس الظاهرة ، وهي تقوم بوظيفتها تلقائياً دون أن تفتقر إلى من يدرّبها على ذلك ، ومعنى هذا أنها لا تنشأ عن تعليم أو عرف اجتماعي ، فالعرف لا يخلق ملكة جديدة وإن جاز أن يساعدها على تأدية وظيفتها ، والتعالم قد يمكننا من أن ندرك خواص الأشياء التي لا توجد لدينا حواس لإدراكها ، ولكننا لا نستطيع بالتعليم والتربية أن نمكن الأعمى من رؤية الألوان ، أو الأصم من إدراك الأنغام ، ومثل هذا يقال في الحاسة الخلقية ، فهي طبيعية في نفوس البشر ، وإن لم تكن فطرية بالمعنى الذي ذهب إليه أصحاب المعاني الفطرية^(٢) apriorism لأن وظيفتها سلبية خالصة ، والذي يدعوا الناس إلى إنكار هذه الحاسة نزوعهم إلى تصور الطبيعة البشرية بحيث ترد الأفكار والمعاني إلى الإدراك الحسي أو العقلي ، ففاتهم بذلك عدد كبير من القوى الدراكة المغروسة في طبائع البشر مما لا يعتبر حساً ولا عقلاً ، يشهد بهذا شعورنا بمعنى الفضيلة مع عجزنا عن تفسيره ، ومثل هذا يقال في معاني

(1) Raphael, The Moral Sense, p. 80—1

(2) Cf. Bonar, op, cit., p. 71 ff.

الجمال وانسجام النفس وغيرها ، وفي ضوء هذا يقول هاتشيسون بوجود حساسة عامة public Sense يشير بها إلى ما نسميه اليوم بالتعاطف الوجداني الذي يشركنا في مسرات الآخرين وأحزانهم ، كما توجد لدينا حساسة الشرف وحساسة الحياء وغيرها .

ويحدد هاتشيسون مجال الحساسة الخلقية السالفة الذكر بالفرقة بين نوعين من العلل : عال تبدو في صفة في الشيء تحمل الإنسان على فعل ما ، ففي المال صفة تدعو الإنسان إلى طلبه ، هذه علة مثيرة exiling فيما يسميها هاتشيسون ، وقد يرجع سلوك الإنسان إلى صفة ملازمة للفاعل ، يتمثل هذا في تضحية الشهيد بحياته في سبيل وطنه ، هذه علة مبررة لسلوكه ، وواضح من هذا أن مرد العلل المثيرة إلى غرائزنا وانفعالاتنا ، أما العلل المبررة justifying فرجعها إلى الحساسة الخلقية ، والفعل الذي يصدر عن علة مثيرة يهدف إلى تحقيق غاية يسبقها انفعال بمحبة الذات أو إساءة الآخرين ، والعلل المثيرة مبدأ الغايات التي لا تقصد لذاتها ، وإنما تراد أداة لغاية أبعد منها ، فللمال يطلب أداة لتيسير أسباب الحياة أو تحقيق السعادة أو نحو ذلك ، إن الغاية القصوى لا تكون قط مجموع لذات جزئية أو منافع شخصية ، فالغايات القصوى تقوم في العلل المبررة التي ترتد إلى الحساسة الخلقية ، والإلزام الخلقى الذي ينشأ عن العلل المثيرة يفترض ضرورة القيام بالفعل ابتغاء تحقيق السعادة أو اتقاء التعاسة ، أى أنه يفترض وجود دوافع ترتد إلى الأنانية ، أما الإلزام الذي ينشأ من العلل المبررة فيصدر عن الحساسة الخلقية ويهدف إلى تحقيق الخير لصاحبه وللآخرين ، وفي هذا يلتقى صوت الحساسة الخلقية مع صوت العقل ، وقد تأدى هذا ببعض إلى الخلط فظنوا أن حكم العقل - في التمييز بين الخير والشر - سابق على حكم الحساسة الخلقية ، مستنديين إلى أن العقل هو الذى يصحح شهادة الحس نفسه ، فإذا أخطأت الحساسة الخلقية في حكمها التمسنا تصحيح

الخطأ في منطق العقل ، وهذا عنده وهم ، فإن وصف الحاسة الخلقية بأنها خير أو شر شبيه بوصف حاسة الذوق بأنها حاوة أو مرة ، وحاسة الإبصار بأنها بيضاء أو سوداء .

والحاسة الخلقية وإن بدت كامنة في طبائع البشر إلا أن القدرة على إدراك الخير والتمييز بينه وبين الشر تتفاوت في الناس وتختلف باختلاف شخصياتهم ، شأنها شأن غيرها من الحواس ، بل إنها تتعرض للتلف وتنتهي بالتعطل عن تأدية وظيفتها بالتربية السيئة التي تتمكن فيها دوافع الأثرة ونزوات المصاحبة الشخصية ، وعندئذ تمس الحاجة إلى العقل مصححاً لأحكام الحاسة التي أدركها الفساد .

أما كيف نطمئن إلى أحكام هذه الحاسة ، فارجع ذلك إلى شعورنا ببقيتها فينا ، واطمئناننا إلى صوتها الذي لا يغيب ، وإدراكها للخير الطبيعي لا يفتقر إلى تدريب أو تعليم أو قدوة كما قلنا من قبل ، فهي تدرك الخير متى مثل أمامها ، ومعنى هذا أن الخير ليس فطرياً في نفوس البشر ، بل دليل اختلاف الناس في تصوره باختلاف الزمان والمكان (١) .

حسبنا هذا عن أكبر رائيدين لمذهب الحاسة الخلقية ، وقد كنا نود أن نضيف إليهما آخرين ممن اعتنقوا الاتجاه في صورة من صور المتعددة ، كما فرى عند دافيد هيوم + ١٧٧٦ (وقد عرفنا عند حديثنا على « علاقة المذهب بغيره من مذاهب » كيف اختلف مؤرخوه في ذلك) وأدم سميث + ١٧٩٠ ورتشارد پرايس + ١٧٠١ Price وتوماس ريد + ١٧٩٦ Reid ومن إليهم ، ولكن المقام أضيق من أن يتسع لذلك (٢) .

(١) ملخص عن مختارات من هانشيدون سجلها Selby-Bigge في الجزء الأول من كتابه السالف الذكر .

(٢) كتب Raphael في كتابه السالف الذكر عن كل من هؤلاء فصلاً ، ولكن Bonar نقد كتب في كتابه السالف الذكر فصلين عن هيوم وثلاثة عن آدم سميث .

صحة النقاد على المذهب :

تعرض المذهب الحاسدة الخلقية لحملات من النقد شنها عليه خصومه منذ نشأته ، فما كاد شافيتسبرى يموت حتى استهدف المذهب لهمايتين شديديتين شهما عليه « ماندفي » Mandvile ١٧٣٣ + وباركلي Berkley ١٧٥٣ +^(١) ، فأما أولهما فقد لاحظ في كتابه Fables of the bees أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق في أن الفضيلة تقتضي إنكار الذات Self-denial or abnigation أما شافيتسبرى ف يرى أن الفضيلة لا تتطلب مشقة ولا عناء ، لأن الإنسان عنده فاضل بطبيعته ، ولا يعوق مزاولته للفضيلة إلا أن تتلف تربيته ويساء توجيهه ، وهو يدرك خيرية الإنسان كما يتذوق حلاوة العنب ، فإن بدا مر الطعم كان مرد هذا إلى أنه لم يبلغ من النضج ما كان مقدراً له ؛ إن اللورد شافيتسبرى يتوهم أن الإنسان قد خلق من أجل المجتمع ، ومن أجل هذا وجب الاعتقاد بأنه قد ولد مزوداً بوجودان كريم يحمله على خدمة المجموع الذي هو جزء منه ، ونزوع إلى البحث عن خيره وسعادته ، وتمشياً مع هذا الافتراض يعتبر كل فعل يرمى إلى كفالة مصلحة المجموع خيراً وكل تصرف تخفى عليه مصلحة الذات شراً ، ويرى أن الفضيلة شأنها شأن الرذيلة من حيث إن كليهما حقيقة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان ولا تختلف باختلاف المكان . . . إلى آخر ما يقوله ماندفي في معرض نقده .

— أما باركلي فقد خصص لنقد شافيتسبرى شطراً كبيراً من كتابه « ألسيفرون : الفيلسوف الصغير »^(٢) ويوضح بأنه يقصد بالفلاسفة الصغار أحرار الفكر الذين يصدق فيهم قول شيشرون عن صغار الفلاسفة إنهم أولئك الذين حطوا من شأن كل ما هو قيم ثمين في حياتنا ، من

(1) See J. Bonar, op. cit., ch. II. p. 50 ff.

(٢) اسم الكتاب Berkley's Alciphron, or the Minute Philosopher, in Seven dialogues, Containing an apology for the Christian Religion against those who are called Free Thinkers.

أفكار وآراء وآمال ، فردّوا كل معرفة إلى الحس ، وأرجعوا كل سلوك إلى دوافع حيوانية ، وحلّوا الحياة نفسها إلى وجود مادي ؛ وكان باركلي يعنى بهذه الحملة خاصة شافيتسبرى الذى كان يعتبر نفسه من أحرار الفكر ، وينكر المسيحية ويدّين بالمدّهب الطبعى الإلهى على نحو ما أشرنا من قبل ، وكان باركلي الفيلسوف أسقفاً دينياً يؤمن بالمسيحية وتعاليمها ، ومن أجل هذا تصدى لمقامة الإباحة والإلحاد ، ومناهضة الاتجاهات الحسية والمادية ، وكانت هذه تفشو في عصره فُشُوًا مفرّعا ، وهاجم نزع شافيتسبرى إلى الفصل بين الأخلاق واللاهوت ، واستبعاد الجزاءات الدينية باعثاً على السلوك الطيب ، واعتقد أن هذه النزع كفيّلة بأن تنتهى باعتبار الفيلسوف الأخلاقى الممتاز ماحداً في الدين ! ويمضى إلى إبطال فكرة الحاسة الخلقية والقول بأن الوجدان الباطنى لا يصلح أن يكون مرشداً مأموناً يهّدى الإنسان سواء السبيل ، وأن العقل أقدر على هداية الإنسان وتوجيه سلوكه ، وأن من المستحيل على الإنسان الذى يتوخى خير المجموع أن يتصرف بغير ثواب وعقاب ، كما يستحيل أن يوجد مجتمع منظم بغير شرطة ! فأكثر الناس — فيما قال أرسطو من قبل — يستجيبون لمنطق القوة أكثر مما يستجيبون لأوامر العقل ، ويتأثرون بالعقوبة أكثر مما يتأثرون بحال الفضيلة !

وفى هذه الفترة التى سماها Collins عصر العقل والشاك^(١) : — عاش بطير + ١٧٥٢ وعرض للحاسة الخلقية مؤيداً أكثر منه ناقداً ، فسماها بالضمير ، واعتبرها إدراكاً خلقياً أو إلهياً ، سواء أكانت عاطفة عقلية أم إحساساً قلبياً ! ووافق شافيتسبرى فى الفصل بين الأخلاق واللاهوت ، وإقامة البحث الخلقى على دراسة الطبيعة البشرية ومعرفة مشاعرها وأهوائها عن طريق التأمل الباطنى introspection الذى يقول به اليوم جمهرة علماء

(1) Colligs, Butler, p. 92

النفس ، ولا نريد أن نقف الآن عند بطلان لأننا سنفرد الفصل التالي بالذهاب عن الضمير .

وتعرض هاتشيسون لمثل الحملات التي تعرض لها زميله^(١) ، وكان أكبر نقاده ريتشارد برايس + ١٧٩١ وكانط + ١٨٠٤ وكان مما قاله أولها أن ما يصدر أحكامه على مدركات الحواس ويكشف عن تناقضها يستحيل أن يكون هو نفسه حاسة ، بل يتحتم أن يكون ملكة أسمى من الحواس جميعاً ، إن الحاسة لا تستطيع أن تحكم على مدركات حاسة أخرى ، فالعين لا تدرك تآلف الأصوات ، والأذن لا تدرك انسجام الألوان ، والذي يدرك موضوعات الحواس جميعها ويصدر عليها أحكامه لا يمكن هو نفسه حاسة من هذه الحواس ، وقد كان يمكن أن يكون هاتشيسون على حق لو أنه قال إن لدينا إدراكاً مباشراً للخير والشر نتوصل إليه عن طريق العقل لا عن طريق ما سماه بالحاسة الخلقية . . . إلى آخر ما قاله في هذا الصدد^(٢) .

أما كانط + ١٨٠٤ Kant الذي رد مبادئ الأخلاق إلى العقل ورفض أن يستمدّها من التجربة ، فقد أنكر مذهب الحاسة الخلقية وإن آثره على جميع المذاهب التجريبية التي ترجع الأخلاقية إلى السعادة ، لأن أتباع الحاسة الخلقية أقاموا الأخلاقية مستقلة عن العقل وردوا بواعثها إلى الوجدان أو الشعور بالجمال ، وكانط يجاهر بأن الوجدان كالحساسية نسبي متغير ومن ثم لا يصلح أن يكون أساساً لقانون كلي ضروري في الأخلاق ، فأنهى كانط بهذا إلى رفض هذا المذهب استناداً إلى أنه يقوم على مبدأ السعادة لأنه يفترض الغاية الرئيسية من أفعالنا إحراز وجدان سار ، ولا عبرة عنده بالقول بأن هذه السعادة ليست فردية شخصية تنال على

(1) See Bonar, op. cit., ch. VI, p. III ff.

(٢) انظر R. Price's Review of the Principal Questions & Difficulties in Morals,

حساب الآخرين ، فإن النزوع إلى تحقيق الخير للمجموع لا ينفى اعتبار الغاية
سعادة^(١) . . . وسنزيد موقف كانت^(٢) وضحاً في الفصل الذى سنقدمه
على مذهبه .

نضيف إلى الحملات السالفة الذكر إشارة إلى وجوه نقد أخرى استهدف
لها المذهب وكان أظهرها :

- (أ) أن القول بالحساسة الخلقية يتضمن التسليم بمذهب الجبر
Determinism ويتعارض مع القول بحرية الاختيار Indeterminism ،
إن هاتشيسون يصرح بأن الأريحية — أو أى وجدان أو رغبة — يستحيل
إثارتها مباشرة بالإرادة ، لأن جميع حالات العقل من أعمال الحس ، والحس
مستقل عن إرادتنا — بمعنى أنه يقوم بوظيفته منساقاً بطبيعته وليس استجابة
لإرادتنا — فإذا ثبت أن الحس أو الوجدان يدرك خيرية الأفعال أو شرورها
— من تلقاء نفسه — ويحملنا على إتيان بعض الأفعال وتجنب بعضها
الآخر ، فلا مجال لتدريب إرادتنا الحرة وتنمية القدرة على تخير أفعال
وتجنب أخرى ، وإذا صبح هذا انتفت المسئولية الخلقية .

(ب) إن اعتناق هذا المبدأ يقتضى التسليم باتفاق الناس اتفاقاً إجماعية
على المسائل الخلقية ، شأن الحاسة الخلقية في هذا شأن الحواس الظاهرة ،
حقيقة إن الحواس الظاهرة عند الناس تختلف قوة وضعفاً ، ولكن
الاختلاف الذى يبدو بين الناس فى الأحكام الخلقية التى تصدر عن الفعل الواحد
اختلاف نوع وليس اختلاف درجة ، ومن أجل هذا قد يبلغ حد التناقض ،
فما يراه البعض شراً يراه غيرهم خيراً . . .

(ج) القول بأن الحكم الخلقى مرجعه إلى العرف أو التعليم وليس

(١) انظر الفصل الذى عنده James Bonar فى كتابه السالف الذكر من موقف كانت
من الحاسة الخلقية (ف ١٢ ص ٢٤١ وما بعدها) .

إلى ماسمونه بالحاسة الخلقية ، ومن أجل هذا اختلفت الأحكام باختلاف الشعوب وعصورها .

ج (د) القول بأن الحاسة الخلقية ملكة غامضة خفية لا حاجة بنا إليها (١) .
حسبنا هذا من وجوه النقد التي تعرضت لها فكرة الحاسة الخلقية منذ نشأتها ، توخينا أن نسجلها لأنها تلي الكثير من الضوء على المذهب وتكشف عن وجوه نقصه وقصوره .

تعقيب :

في حملات النقد السالفة الذكر ما يشير إلى أن الإدراك الحدسي كان في كل سورة مثاراً للظنون والريب ، وقد أنبكر التجريبيون والوضعيون هذا الحدس الفطري أداة للمعرفة في كل صورها ، ومنها معرفة الخير والشر في مجال الأخلاق ، واعتبروا الخير والشر مجرد اصطلاح يتعارف عليه الناس ، ومن ثم يختلف معناه باختلاف الزمان والمكان ، ويتغير أحياناً عند الفرد الواحد بتغير الظروف والأحوال ، على نحو ما أشرنا من قبل .

وشر ما عيب على هذا المذهب أن دعوته إلى الحاسة الخلقية ينتفي معها قيام الإلزام الخلقى الذى يوجب على الإنسان إتيان أفعال أو تجنب أخرى . برغم احتمال مسايرتها لرغباته وأهوائه ، والأخلاقية أصلاً تقوم على مجاهدة النفس الأمارة بالسوء ، وضبط الجامح من مطالبها ، وإن لم يكن من مقتضيات هذا الضبط أن يعمل الإنسان على إماتة الجانب الحاس فى طبيعته . كما ظن الكلية والمتطرفون من الرواقية قديماً .

كما أن التسليم بالحاسة الخلقية على النحو السالف الذكر ينتفى معه قيام التعقل وحرية الاختيار وهما - مجتمعين - ركننا المسئولية الأخلاقية .

(١) انظر فى تفصيل هذه الانتقادات وتفنيد هاتشينسون لها كتاب :

Raphael's The Moral Sense, p. 20 ff

ومحسبنا الآن أن تنبه إلى أن العمليات العقلية المعقدة تصبح بعد المرات الطويل شبيهة بالإدراك الحدسي إلى حد يصعب معه التمييز بينهما ، فالرجل الماهر في فن ما قد يرى لأول وهلة ما يجب عمله في كل حالة ، ومثل هذا الإدراك لا يجيء عن طريق محاسة ، لأننا نعرف أن أحكام الرجل الخبير بعمله تقوم في الواقع على أسباب معقولة ، وإن كان في العادة لا يقوى على الإبانة عن هذه الأسباب في وضوح وجلاء ، وقد فطن « جون ستورت مل » إلى هذه الحقيقة وأبان عنها في كتابه في المنطق ، فروى نصيحة وجهها اللورد مانسفيلد Mansfield لرجل أوتي حاسة خيرة عملية وكان قد عُين حاكماً لمستعمرة ، وكان عليه بحكم وظيفته أن يرأس محكمة العدل بها دون أن تكون له خبرة سابقة بالشئون القضائية ، أو تتوافر له ثقافة قانونية تعينه على تأدية هذا العمل ، فنصحته بأن يصدر أحكامه بجرأة وشجاعة فيحالفه الصواب ، على ألا يجازف بتعليل حكمه والإبانة عن مبرراته وأسبابه - أي بحشياته - إذ المرجح أنه لو فعل ذلك انكشفت أخطاؤه ! ففي مثل هذه الحال تكون أسباب الفعل كامنة لا يشك أحد في وجودها ، لأن العدل يوحى به الذوق المطبوع في فطرة البشر ، ومن هنا امتنع الخطأ في إدراكه ، إنما يقع الخطأ عند محاولة تعليل الحكم وتبريره ، ومثل هذا يقال في الأحكام الخلقية ، فالرجل الخبير الصالح يرى بفطرته في كثير من الحالات ما ينبغي فعله ، ولكنه لا يستطيع في العادة أن يبين عن أسباب حكمه .

ولكن الواقع أن الاستبصار العقلي نفسه يقوم على نوع من الإدراك الحدسي المنظور ، فكل معلوماتنا نقف عليها أصلاً بالنظر المباشر لا بالحدس والمناقشة . وكما يقول (جوته) Goethe كل ما في العالم من تفكير لا يفضى بنا إلى رأي (صحيح) فعلينا أن نصل إلى الحق عن طريق فطرتنا ، وعندئذ تقبل علينا الأفكار الطيبة كما يجيء أطفال الله منادين : هانحن أولاء قد جئنا ! وهكذا الحال في الإدراك الخلقى ، فهو يقوم على حس مستطوّر

(أو حدس) ليس عاطلاً من التعقل ، يقول ماخ Mach في كتابه عن علم الآليات : إن معرفتنا الغريزية تسلمنا إلى المبدأ الذي يفسر هذه المعرفة نفسها والذي يتأيد بدوره بوجود هذه المعرفة ، وهكذا الحال في أخلاقيتنا الفطرية (١) .

إن التعود على طاعة القانون الخلقى يصبح عند صاحبه طبيعة ثانية ، وعندئذ يبدو توخى إتيان الخير وتجنب الشر وكأنه صادر عن غريزة فطرية موروثة ، ومن هنا جاز القول بأن الحاسة الخلقية تمكن صاحبها من إدراك الخير والشر على نحو ما يدرك خبير الشاى اللواقة جودة الشاى أو رداءته .

والحاسة الخلقية كالحاسة الجمالية تخضع للتفسير والتبرير — على غير ما قال دعاؤها ، إذ الشائع بينهم أن الأذواق لا تتحمل الجدل ولا تقبل النقاش ، مع أننا في العادة نخضعها لتفكيرنا ونصدر أحكامنا بصوابها أو خطئها ، فالإدراك الخلقى الذوقى أشبه ما يكون بالتذوق الجمالى ولا ضير في رده إلى فعل حاسة بنى طبيعتنا ، ولكن الحاسة الخلقية تخضع للتفسير العقلى ، ووضع نظرية أخلاقية عنها يقتضى محاولة تفسيرها ، وكل ما يمكن تفسيره يستهدف في العادة للنقد ، فإذا تيسر تفسير حاسة الجمال أمكن نقدها وإصدار أحكام عليها في حالات بعينها ، وهذا هو الحال في مجال الأخلاق ، متى تعرضت الحاسة الخلقية للشرح والتفسير أمكن أن يكون الإدراك الذى يحىء عن طريقها موضع أحكام تناوله عند مختلف الأفراد في شتى العصور ، ومن أجل هذا كان المذهب الذى يقنع بإقرار الحس الخلقى دون أن يعرض لتفسيره عقلياً مذهب ناقص .

والواقع أن الحاسة الخلقية لم تعتبر أساساً كافياً لعلم الأخلاق حتى عند شافيتسبرى وهاتشيسون ، إذ حاول كلاهما أن يفسرها منسوبة إلى طبيعة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً يعمل من أجل المجموع ، وكلاهما قنع بالاعتقاد

(1) Mackenzie, op. cit., p. 180—81

بأن الذوق الطبيعي الكامن في نفوس البشر يقضي بتحقيق رفاهية المجتمع ، مع أننا نطمح في مجال البحث الخلقى في أن نقر مبدأ عاماً يمكن تطبيقه على جميع الناس ، ولا يكون مقصوداً على الذين وهبوا هذا الذوق الفطري ، ونريد أن نعرف مقومات هذا الذوق الطبيعي حتى يتسنى لنا تهذيبه في الجنس البشري ما أمكن ذلك ، فإن من يفتقر إلى الحس الخلقى يكون موضع احتقار من أقرانه الذين توافر لهم هذا الحس ، بعكس من تنقصه الحاسة الفنية ، فإنه مع فقدانه لها يجوز أن يكون موضع احترام في المجتمع الذي يعيش فيه (١)

والحاسة الخلقية تنقصها القدرة على التشريع ، على عكس الحال في ضمير بطر كما ستعرف في الفصل التالي :

وقد تصورنا أصحابها في صورة أداة لاستحسان الأفعال الطيبة واستهجان الأفعال السيئة دون أن يشعروا بافتقار الأخلاقية إلى أوامر ملزمة ، وزادوا فوجدوا بين الخيرية والجمال على النحو الذي عرفناه ، وتردد صدى اتجاههم عند بعض المحدثين والمعاصرين ، فمن هؤلاء من جاهر بإمكان قيام الأخلاق دون إلزام أو جزاء (٢) . ومنهم من اعتقد أن تربية الحس الفني تغني عن الضمير ، وتدفع إلى الاستمساك بالمثل العليا ، وقد تصدى لتفنيد هذه الدعوى الكثيرون من النقاد ، فالأخلاق أصلاً مجموعة من القواعد تنعدم قيمتها ما لم تقترن بالإلزام يوجب اتباعها ، والخلاف بين الحس الفني والضمير الأخلاقي أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، إن متراولة الفضيلة تتطلب رياضة روحية وتربية خلقية قد لا تلزم أهل الفن . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال في هذا الصدد .

(1) Ibid. p. 179—82

(٢) وضع جان ماري جويو + ١٨٨٨ كتاباً تحت عنوان Guyau's Morale Sans obligation ni Sanction وترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان A Sketch of morality independent of obligation & Sanction (١٩٠٨)

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر في هوامش الفصل ، وما ورد في قائمة المصادر العامة
آخر الكتاب يمكن الرجوع إلى :

Shaftesbury, (3rd) Earl, (1) Characteristics of man, manners,
nations & times

(2) Inquiry Concerning Virtue and Merit

ظهر في الجزء الثاني من كتابه السالف

Francis Hutcheson, (1) Inquiry into the original of our
ideas of beauty & virtue ed. 4, 1738

(2) Essays on the nature & conduct of
passions, with illustrations upon
the Moral Sense ed. 3, 1742

(3) A System of moral philosophy, 1755

T. Fowler : Shaftesbury and Hutcheson, 1883

أما عن دافيد هيوم فيمكن الرجوع إلى :

D. Hume (1) A Treatise of Human Nature, 1739—49

(2) An Enquiry concerning the principles of morals,
1751

ومن رتشارد برايس :

R. Price, A Review of the principal questions & Difficulties
in Morals, 1787.

A. Smith, The Theory of the Moral Sentiments : وعن آدم سميث :

وعن توماس ريد :

Th. Reid, (1) Essay on the Intellectual Powers of Man 1785

(2) Essay on the Active Powers of Man, 1788

(3) Outline of Moral Philosophy, 1793

الفصل الثالث

الضمير الأخلاقي عند بطلر ونقاده

موقف بطلر من تيارات التفكير الخلقى فى عصره - تحليله للطبيعة البشرية -
بطلر بين الأثرة والإيثار - مكان الضمير فى مذهبه - موقف النقاد من
مذهبه - الضمير فى ملههه المحدثين والمعاصرين - تعقيب

موقف بطلر من تيارات التفكير الخلقى فى عصره :

ضاق جوزيف بطلر + Bishop Butler ١٧٥٢ بقصور الحاسة الخلقية السالفة الذكر تفسيراً للأخلاقية ومقوماتها ، فحاول أن يعالج نقصها بمذهب جديد وضعه عن «الضمير» Conscience ولكن الخلاف بينهما لم يمنع من قيام الاتفاق بينهما فى الكثير من وجهات النظر ، إن بطلر على اتفاق مع دعاة الحاسة الخلقية فى رد الأخلاقية إلى باطن الذات ، ورفض إرجاعها إلى الله مباشرة على نحو ما ذهب أهل السلف فى الإسلام ومتأخرو علماء اللاهوت من أمثال دنز سكوت + Duns Scottus ١٣٠٨ ووليام أوكام + W. Occam ١٣٤٣ فى أوربا ، أو إلى الدولة ممثلة فى حاكمها السياسى على نحو ما أكد توماس هوبز ، واتفق معهم فى إنكار القول بالإنانية باعثاً وحيداً على سلوك الإنسان ، ودراسة الأخلاق مستقلة - ولو مؤقتاً - عن اللاهوت ، وإقامة البحث فيها على أساس من دراسة الطبيعة البشرية دراسة سيكولوجية عن طريق الاستبطان introspection لمعرفة حقيقة مشاعرها وأهوائها ، كما اتفق معهم فى الاهتمام ببيان العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع الإنسانى ، والعيش وفقاً للطبيعة على النحو الذى أراده أهل الرواق قديماً ، بل كان يسمى الحاسة الخلقية بالضمير أو العقل

الخلق أو الإلهي ، سواء اعتبرت عاطفة عقلية أو إدراكاً قلبياً ؛ وقيل إنه أقام الكثير من مواعظه التي يتألف منها مذهبه الفلسفي على أساس من تأملات شافيتسبري ، وأن كليهما لم يقصد إلى وضع مذهب فلسفي في الأخلاق ، ومن أظهر وجوه الاتفاق بين بطلر وشافيتسبري القول بأن سعادة المجموع غاية السلوك الإنساني — التي يقرها الضمير — فخلاصة الأخلاقية عنده إقامة غاية عامة ومصلحة للمجموع يطالب كل فرد من أفرادها بالعمل على تحقيقها وكفالة ترقيتها — كما يقول في عظته التاسعة فيما أشار سادجويك في تاريخه .

ولكن بطلر كان رجل دين يؤمن بالمسيحية وتعاليمها ، وقد شغل وظيفة أسقف في برستول ثم في درهام ، وظهرت فلسفته الخلقية في مواعظه التي كان يلقيها في Rolls Chabel منذ عام ١٧٢٥ (أي قبل ظهور كتاب باركلي : السيفرون بسبع سنوات) وكان بدوره ينتج بعضاته إلى إزالة أسباب الشك عند الملحدين الذين افتقدوا مبررات الإيمان بالدين^(١) ومن هنا بدأ الاختلاف بينه وبين شافيتسبري الذي كان يدين بالمذهب الطبيعي الإلهي الذي تصدى بطلر لمحاربته ، كما اضطلع بمقاومة نزعات الشك — رغبة منه في إقرار الدين المنزل وتوكيد تعاليمه التي نزل بها الوحي .

وإذا كانت الحاسة الخلقية أصلاً حشداً من الغرائز والانفعالات والعواطف والوجدانات يشعر صاحبها بالارتياح عند إيتان الخير ، والاستياء عند اقتراف الشر ، فإن الضمير عند بطلر قوة حدسية عقلية دراية متميز عن غيرها من قوى النفس ، وتهيمن على أهواء الإنسان ودوافعه وشهواته ونوازعه ، وإن كانت تؤدي وظيفتها تلقائياً من غير حاجة إلى خبرة حسية أو تأمل استدلال .

(١) قارن في هذه المقدمة J. Bonar وخاصة ص ٥٨ - ٩ و W. L. Lucas Collins

ويختلف هذا الضمير عن الحاسة الخلقية بأن إدراكه الحدسي العقلي تصدر عنه أوامر خلقية ، تمتد وظيفته إلى التشريع الذي يتمثل في التقريظ والتقريع ، والاستحسان والاستهجان ، والتبرئة والإدانة ونحو هذا من سلطات قضائية ! وإن كانت أوامر الضمير لا تشبه الأوامر العسكرية أو الوصايا الدينية . . .

وإذا كان بطلر قد صور الضمير في صورة قوة عقلية دراية فقد تأثر في هذا بالتيار العقلي الحدسي الذي عرفته إنجلترا على يد أفلاطوني كبرديج وكلارك بوجه خاص ، فشاركهم في الحملة على هوبز وتقويض مبادئ فلسفته السالفة الذكر ؛ وقد اتصلت بينه وبين كلارك مراسلات أدت في النهاية إلى قيام الصداقة بينهما ، وكان كلارك يعتقد مع أفلاطوني كبرديج مبادئ واحدة وإن لم يكن هو نفسه واحداً من جماعتهم ، فاتفق مع كدويرث في القول بأن القانون الخلقى متأصل في طبائع الأشياء - وليس مفروضاً بإرادة تعسفية تحكمية ، وأن أوامره الرئيسية واضحة بذاتها ثابتة لا تقبل التغير ، شأنها شأن الحقائق الرياضية ، وهذا يجوز القول بأن بطلر قد ثار بالحدسية العقلية والحدسية الجمالية الوجدانية اللتين اتصل بهما في عصره وإن لم يقنع بما تقوله كل منهما :

واتفق بطلر مع هوبز - وليس مع أصحاب الحاسة الخلقية وحدهم - في إقامة منهج البحث في مسائل الأخلاق على التحليل السيكولوجي للطبيعة البشرية ، وإن خالف هوبز في تجاوز الملاحظة إلى السبق بافتراض مبدأ الغائية teleology أي القول بوجود علل غائية ، فهو يسلم مقدماً بأن الإنسان بطبيعته كائن غائي (يهدف إلى تحقيق غاية) ومن أجل هذا قصد بدراسته للإنسان أن يحدد الغاية التي تعبر عن حياته ، وينتهي - على عكس ما انتهى هوبز وعلى اتفاق مع أتباع الحس الخلقى - إلى أن الإنسان اجتماعي بطبعه ، ومن ثم جاء نزوعه الفطري إلى تحقيق الخير للمجموع بضميره

الذى أخذ في مذهبه مكان الأريحية عند دعاة الحس الخلقى ، والضمير عنده أكثر من مجرد وجدان أو شعور ، إنه مبدأ تفكير وإن لم يكن عقلا نظريا استدلاليا ، ولم يميز بطرفى وضوح — كما فعل كانط بعد — بين العقل العملى والعقل النظرى :

وكان بطاريجارى هوبز وأتباع الحس الخلقى فى الفصل بين الأخلاق واللاهوت فيحاول أن يفلسف الأخلاق ويقيمها على أسس سيكولوجية ، ولكنه كان يحكم تدينه متأثرا باللاهوت ، وقد بدا هذا التأثير خاصة فى ثلاثة مظاهر :

أولها تفسيره الغائى للعالم ، فهو يعتقد أن العالم من صنع إله عاقل معنى بمخلوقاته ، وفى ضوء هذا الاعتقاد فهم الطبيعة البشرية وأكد نزوعها إلى تحقيق الغاية التى هيئت لها ، وثانيها اعتقاده بأن أوامر الضمير هى أصوات الله ، وأنها تمثل قوانين العدالة الإلهية ، وثالثها أنه لم يقتنع فى سهولة كما اقتنع شافنسبرى بأن الفضيلة ومحبة الذات على اتفاق دائم فى حياتنا الدنيا — وإن كان فى هذه النقطة متناقضا — وقال بأن إيماننا بالله وعنايته بالعالم تجعلنا نفترض أن الحياة الأخرى كفيلة بمعالجة النقص البادى فى حياتنا الحاضرة ، وأن طريق الواجب — فيما يبدو آخر الأمر — هو الطريق إلى مصلحة الذات الحقيقية^(١) :

تحليل للطبيعة البشرية :

عرض بطار لتحليل الطبيعة البشرية وتحديد العناصر التى تتألف منها ، وانتهى من تحليله إلى أن الطبيعة تتألف من ثلاثة عناصر — تشبه إلى حد كبير عناصر النفس الثلاثة عند أفلاطون — وإذا كان أفلاطون قد انتهى

(١) انظر المقدمة التى كتبها W. R. Mathews لكتاب Butler's Three Sermons

on Human Nature.

إلى رد السيطرة إلى العقل فقد انتهى بطر إلى إرجاعها إلى ما سماه بالضمير ،
فالتبيعة عنده تتألف من :

(أ) مجموعة من الأهواء والمشاعر والشهوات يسميها بالدوافع impulses
تتمثل في الغضب والحسد والجوع والميل الجنسي ونحوه من مشاعر ينزع كل
منها إلى الإشباع دون نظر إلى نزوع غيره من الدوافع .

(ب) كما تتألف من مبدئين أو باعثن آخرين يدفعان إلى العمل ويفريان
به ، أحدهما حب الذات Self-love الذى ينزع إلى تحقيق الخير لصاحبه ،
والأرىحية (الإحسان أو الإيثار) benevolence — التى تهدف إلى تحقيق
سعادة الآخرين دون اعتبار لمصلحة الفرد .

(ج) ومن الضمير وهو المبدأ الأسمى الذى يسود العناصر السالفة الذكر
ويحدد مجال نشاطها بحيث يبدو فى غير إفراط ولا تفريط ، وللضمير عنده
سلطان مطلق ونفوذ لا يحد (١) كما سنعرف بعد قليل .

والطبيعة البشرية بعناصرها السالفة الذكر من صنع الله ، ومن أجل هذا
كان كل عنصر منها خيرا ما لم ينحرف عن أداء وظيفته غلوا أو تقصيرا ،
وكمال الحياة إنما يتحقق بتضامن هذه العناصر فى تأدية وظيفتها فى قسط
واعتدال ، بحيث تشبع كل منها دون أن يتجاوز حده ، أو يجور على غيره ،
من دوافع ، فالطبيعة البشرية أشبه ما تكون بالساعة الدقيقة التى تؤدى
وظيفتها على أكمل الوجوه طالما قامت كل تروسها وعجلاتها وعقاربها
بوظيفتها ، وهكذا الحال فى حياة الإنسان ، يتحقق كمالها متى خضعت
الدوافع السالفة الذكر لمبدأى الأثرة والإيثار ، وانصاع هذان لأوامر
الضمير ، بهذا تتحقق طبيعة الإنسان فيما يقول بطر — وفيما ظن أفلاطون
من قبل ، مع خلاف يبدو عند الرجوع إلى مذهب كاهما .

(١) يتحدث عن سيادة الضمير فى Sermons II and III.

بهذا الضمير المقيم في باطن الإنسان يحقق الإنسان طبيعته ، فالسلوك الطيب عنده هو الذى يجرى على ما تقتضى هذه الطبيعة ، وقد تأثر بطر في هذه الفكرة بالرواقية الذين جعلوا مثلهم الأعلى قائماً في العيش وفقاً للطبيعة ، ومن الخطأ أن يقال إن السلوك الذى يصدر عن أهواء الإنسان وشهواته يجرى بدوره وفقاً لطبيعته ، والغايات التى يعمل الناس من أجلها تختلف باختلاف الجانب الأقوى في طبيعتهم ، ولا أحد منهم يلام على تصرفه طالما جاء التصرف ملائماً لأقوى جانب في طبيعته ، إن بطر يناقش هذا الاعتراض وينتهى من تفنيده إلى تحديد المعنى الذى يقصده من لفظ الطبيعة ، والطبيعة عنده هي المرشد الذى يهذى صاحبه سواء السبيل ، من أجل هذا رد الرواقية الأخلاقية إلى العقل دون الشهوة أو الهوى ، ومن هنا جاهر بأن طبيعة الإنسان تتمثل في ضميره الذى يحدد قاعدة الصواب والإلزام الذى يوجب اتباعها ، أما مشاعر الإنسان وأهوائه فكفيلة بتضليله وقيادته إلى مواطن الشر ، وبالضمير يبدو الإنسان قانون نفسه ومعايير تصرفاته (١) .

بطر بين الأثرة والابتنار :

بهذا التقسيم قوض بطر مذهب اللذة السيكولوجى - الذى يقرر بأن الإنسان بطبيعته ينساق في كل تصرفاته إلى طلب لذته - فانهارت معه مذاهب اللذة والمنفعة في الأخلاق ، وهي المذاهب التى رأت أن أفعالنا الإرادية ينبغي أن تقصد إلى تحقيق مصالحنا وكفالة منافعنا ولذاتنا ، فقد صرح بطر بأن الإنسان كثيراً ما يتصرف منساقاً بدوافع لا تهدف إلى تحقيق منفعة أو لذته ، بل لمجرد إشباع هذه الدوافع ، فدافع الجوع يتطلع إلى الشبع وليس إلى لذة الأكل ، والثأر ينزع إلى إنزال الأذى بالآخرين ، والحنان يقصد إلى تخفيف المصائب

(١) انظر Butlers Sermons, (Sermon II, upon Human Nature) ص ٥٠ -

وما بعدها في نشرة W. R. Mathews

على الأغيار... وهلم جرا ، وقد يصطدم إشباع الدوافع بحب الذات ،
فالتفاخر أو حب الظهور غايته إثارة إعجاب الناس ، ولكنه كثيراً ما ينتهى
فعلاً إلى إثارة سخريتهم ، من هنا وجب أن تخضع الدوافع الخاصة لحب
الذات ، وغايته المحافظة على البقاء .

بل إن من الأفعال الإنسانية ما يقصد إلى تحقيق غاية أسمى من سعادة
الفرد ، إنها أفعال نزيهة مجردة عن الهوى ؛ كان هوبز يعتقد أن الشفقة
خوف ينتاب المرء عند ما يرى غيره في محنة ، أى أن مصائب الآخرين
لا تهزنا إلا بمقدار ما تجعلنا نتصور أنفسنا في وضعهم ، فترثى لحالنا الذى
نتخيله وليس للمصابين الذين نزلت المحنة بهم ، فيقول بطر فى تنفيذ هذا
الزعم أنه لو صح لكان أكثر الناس رحمة بالآخرين هم العصبيون (nervous)
لأن تشاركهم الوجدانى يرتبط فى العادة بالخوف على سلامتهم ، هذا إلى أننا
نعجب فى العادة بأهل الغيرية والأريحية الذين يضحون فى سبيل الآخرين ،
ونفر من أولئك الذين يبالغون فى القلق على سلامتهم ، يضاف إلى هذا
أن شفقتنا على أصدقائنا الذين تنزل بهم المحن أعظم وأعمق منها على الغرباء
حين تصيبهم الكوارث ، وكل هذا يشهد بخطأ هوبز فى تفسيره الأنانى لمعنى
الشفقة ، فإن اهتمامى بصديق مصاب أكثر منه برجل غريب فى وضعه ،
بلا يرجع عملاً إلى أن الصديق يثير قلقى على سلامتى أكثر مما يثير الغريب
من هذا القلق ، إن الشفقة عند بطر تقترن بثلاث حالات عقلية :

شعور بالغبطة عند مقارنة حالنا بحال المصاب ، وقلق ينشأ عن الخو
على أنفسنا ، ثم تعاطف أصيل يتميز عن العاملين السالفين ولا يرتد إليها ،
لأنه عنصر فريد فى التجربة الإنسانية .

هكذا أبطل بطر الكثير من المذاهب التى كانت شائعة فى عصره ،
منها مذهب القائلين بأن من الضلال أن نعزو إلى طبيعة الإنسان وجود رغبة
أصلية تنزع به إلى تحقيق خير الناس ورفاهيتهم ، ومذهب الذين يقولون

إن نزعات الغيرية إذا افترضنا وجودها اصطدمت بالمصالح الشخصية لا محالة ، فأقر بطلر وجود النزعات الغيرية وأكد اتفاقها مع نوازع الأثرة ، وزاد فأبطل كل المذاهب التي ردت الطبيعة البشرية إلى عنصر واحد ، وأعلى من شأن الضمير وسلطته المطلقة ، وأكد وجود دوافع طبيعية نزيهة لا تهدف إلى تحقيق لذة فردية أو منفعة شخصية ، ولا تقصد إلى غرض مشعور به . وبهذا تداعت مذاهب اللذين والأنايين جميعاً ، مع الاعتراف بأن إشباع الدوافع يزيد من سعادتنا ومن ثم يخدم محبتنا لذواتنا ، ومع ملاحظة أن أفعالنا الإرادية لا تجري على غير ما تقتضيه محبة الذات ، فلما إذا فقدت أعصابي مع إنسان أثارني وهويت بقبضة يدي على فكك شعرت بشيء من الرضا ، على أن هذا التصرف قد ينتهي بي إلى السجن ولا يحقق لأحد نفعاً ، بل إن هذا التصرف قد يلحق الأذى بالمعتدى والمعتدى عليه معاً ! وإذا نحن اعتبرنا الآثار التي تنجم عن مثل هذا السلوك الذي يتمشى مع حبنا لذواتنا تبين لنا في نهاية الأمر أن خير الآخرين يتضمن خيراً لنا ، وأن إبداءهم يلحق بنا الأذى .

ويعضى بطلر في حديثه عن اتصال الأثرة بالإيثار فيقول إن من ينفق بعض ماله على نفسه وبعضه الآخر على غيره من المعوزين والمعدمين يسعد بتصرفه أكثر ممن ينفق ماله كله على لذاته ، والانتقام يضر بصاحبه كما ينزل الضرر بالمجنى عليه لا من حيث إنه يثير قلق المنتقم ووخز ضميره ، بل من حيث أن صاحبه يساوره الخوف على نفسه من التعرض للانتقام أصدقاء المجنى عليه وذوى قريابه ، ومن هذا وغيره يتضح خطأ الذين يقولون بتحقيق المصلحة الشخصية ولو جاء على حساب الآخرين .

ويؤكد بطلر حقيقتين ، أولاهما أن نمو الإيثار في نفوس الناس بحيث يتوخون خدمة غيرهم يسعد العالم للذي تشقيه الأنانية ، وما يقال في الأفراد ينسحب على الشعوب ، فإن كثيراً منها حين يلتصم سعادته وينشد رفاهيته

يسىء إلى جبرانه ويوقع الضرر بمصالحهم ، وإذا صح هذا جاز القول بأن السعادة والفضيلة كثيراً ما تلتقيان :

وثانى الحقيقتين اللتين يؤكدهما بطلر أن اتصال الأثرة بالإيثار على النحو الوثيق الذى عرفناه ، يجعل من العسير رد الأفعال الإنسانية إلى باعث واحد ، فحوافز العمل فى العادة متعددة يختلط بعضها ببعض ، وكثير من الأفعال ينشأ عن الأثرة والإيثار معاً ، ولا تعارض بين المبدأين .

مطلب الضمير فى مذهبه :

وينتهى بطلر إلى أن الضمير الذى يهيمن على هذه القوى ملكة عليا مغروسة فى طبائع البشر ، وإذا كانت الأثرة والإيثار يسيطران على الدوافع الخاصة ويحددان مدى إشباعها فى غير إفراط ولا تفريط ، فإن الضمير يسيطر على مبدأى الأثرة والإيثار ولا يدع لأحدهما فرصة فى الجور على الآخر ، حتى لا يغلو الإنسان فى طلب منفعه أو تحقيق مصالحه على حساب الآخرين ، ولا يسرف فى خدمة غيره والتضحية بمصالحه من أجلهم ، وبهذا يتحقق التوازن المنشود فى طبيعة الإنسان ومن ثم فى حياته .

وطبائع الأفعال تتضمن الخصائص التى تحدد خيريتها أو شريرتها — كما قال أفلاطونيو كبردج فى الغرب وسبقهم إلى ذلك المعتزلة فى الإسلام ، والضمير عند بطلر يدرك خصائص الأفعال مباشرة كما يسجل البارومتر الضغط الجوى من غير تردد ولا تباطؤ ، والضمير بقدرته على الإدراك الحدسى لا يستهدف للخطأ ، لأنه ليس ضميراً فردياً تسيره أهواء الإنسان ومطالبه ، إنما هو ضمير عام Universal مبرأ من التحيز والتعصب ، ومن ثم كانت أحكامه صادقة على الدوام ومعصومة من الخطأ ، وهو متأصل فى طباع البشر يستهجن الأفعال التى تكون فى ذاتها شراً وخطأ وظلماً ، ويستحسن ما كان منها فى ذاته خيراً وحقاً وعدلاً ، دون أن يلتمس المشورة أو يطلب النصيح من أحد .

ولما كان الضمير واحداً في الناس جميعاً كان ملزماً لهم جميعاً ، وهو لا يكتفى بهداية الناس إلى الطريق السوى الذى ينبغى أن يسلكوه ، بل يلزمهم باتباعه وعدم تجنبه ، إذ أن له وظيفتين يقوم بهما معاً ، تتمثل أولاهما في القدرة على التروى والتبصر عند تقييم الأفعال الإنسانية والحكم على مدى خيريتها أو شريرتها . وإذا كنا نستخدم كلمات للتعبير عن الصواب والخطأ ، والخير والشر والنافع والضار ، فإننا نميز بالنظر العقلى بين معانيها ومعاني كلمات أخرى ترتبط بها وتختلف عنها مدلولاً ، والملكة التى تقوم بهذا التمييز هى الضمير الذى يميز بين الخير والشر كما تميز العين بين الأبيض والأسود من الألوان ، وهو لا يتسرع فى إصدار أحكامه على الأفعال ، بل يترى حتى يعرف بواعثها وظروفها وملابساتها وإمكانات صاحبها حتى يفرق بين تصرف المعتوه وتصرف العاقل ، ويميز فى حكمه بين سلوك الطفل وسلوك الراشد وهلم جرا ، ومعنى هذا أن الضمير لا يغفل فى أحكامه مسألة الجزاء والاستحقاق ، وهذه تقتضى التريث لمعرفة ظروف الفاعل وملابسات سلوكه .

أما وظيفة الضمير الثانية فتتمثل فيما تهيأ له من نفوذ وسلطان على الإنسان ، إذ ليس الضمير مجرد ملكة درأكة تعقل وتأمل ، ولكنه مع كفالة حرية الإنسان فى التصرف يميل إلى الخير ويغرى بفعله ، ويضيق بالشر وينفر من اقترافه ، وفى طاعته راحة وطمأنينة ، وفى عصيانه إثارة للقلق والضيق ، والإنسان فى الحالين حارفاً يأتى أو يتجنب من أفعال ، ومن هنا كانت التبعية الخلقية ، وهذه السلطة التى تهيأت له يحدد لبقية عناصر الطبيعة البشرية مجال نشاطها حتى يؤدى كل منها وظيفته فى قسط واعتدال ، وبه يطمئن الإنسان من حدة أنانيته ، ويقتصد الزاهد المتصوف عن المغالاة فى إهمال نفسه وإغفال صحته والاستهانة بتهذيب شخصيته وتوسيع مداركه ، وإن

قل من الناس من تطفى غريته حتى تطمس صوت أنانيته ، وهذا الاتزان :
تستقيم الفضيلة وتتحقق السعادة^(١) .

هذا هو محصل مذهب الضمير عند بطار وبه أصبح الإنسان كائنًا
أخلاقيًا ، يُتَّسَر سلوكه بمقتضى طبيعته — الإنسانية —

موقف النقاد من مذهبهم :

كان بطار موضع تقريع وتقريظ من كثيرين من النقاد ، فأما أكبر
مآخذه عندهم فيمكن إجمالها فيما يلي :

أن في بعض نصوص مذهبه تناقضا ، من دلالات هذا موقفه من
العلاقة بين الضمير وحب الذات المسائر للعقل ، إذ عالجتهما في بعض الأحيان
كبدأين مستقلين يتساويان في السيادة والسلطة إلى حد يجعل خضوع أحدهما
للآخر أمرا غير طبيعي ! فأفعال الإنسان تتمشى مع طبيعته متى سابت ،
هذين المبدأين ، وتتناهى معها متى خالفتهما حتى ولو اتفقت مع سائر المبادئ
الأخرى — كما يقول في آخر عظمته الثانية — بل يمضى أبعد من ذلك .
فيقول : « إذا حدث تناقض بينهما — ومن المستحيل أن يحدث ذلك — ؟
فإن الضمير يتخلى عن مكانه مادامت فكرتنا عن السعادة والتعاسة أقرب
الأفكار إلينا وأهمها جميعاً . . . ورغم أن الفضيلة تقوم فعلا في حب
والإزام ما هو حق وخير من حيث هو كذلك ، إلا أننا إذا نخلونا إلى
أنفسنا وأخذنا في التروى لم نستطع أن نبرر لأنفسنا الإقدام على فعل إلا متى
اقتنعنا بأنه سيؤدي إلى سعادتنا ، أو على الأقل لن يتنافى معها — كما يقول
في عظمته الحادية عشرة ، لقد افترض شافيتسبرى قبله الالتجاء إلى مصباحة
الفرد وإن لم يقرر هذا في وضوح ، إذ كان حريصا من ناحية أخرى

(1) Joad, Guide to the philos. of Morals & Politics, p. 180 — 201 and
Cf. Austin Duncan — Jones, Butler's moral philosophy, especially chs. 2,

على تأكيد القول بالفضيلة المجردة عن الهوى ، وكان يبرر اعتناق الإنسان للفضيلة بالقول بأنها تُحقق مصالحه الشخصية ، ومع ذلك فإن بطر. ظن أنه يصحح بمذهبه في الضمير هذا الرأي ، وقوله إن الشاك الذى يعتقد أن الفضيلة غير كافية بتحقيق سعادة صاحبها يمكن إقناعه بالفضيلة عن طريق الضمير الذى يسمو بالواجب فوق المصلحة الشخصية — بصرف النظر عن جزاءات الدين السماوى^(١) . وما من شك فى أن النتيجة التى يستخلصها قارئ فلسفته هى تأكيد سيادة الضمير المطلقة وهيمنته على دوافع النفس ومشاعرها — ومنها حب الذات — فالنصان السالفان مرجعهما إلى التناقض ، ولعلنا بهذا التفسير نتفادى القول مع جيمس سيث. Dr. J. Seth ١٩٢٤ بأن بطر. فى حقيقته كان من أتباع مذهب المنفعة أو اللذة .

وقد اعتمد بعض مؤرخيه على النص السالف الذكر — وهو الذى وحد فيه بين سلطة الضمير وسلطة حب الذات — وأخذوا على المذهب أنه لم يميز فى وضوح بين بواعث الفعل ونتائجه ، فترك قراءه فى شك حيال أخلاقية العقل ، هل تتوقف على نتائجه أم على بواعثه ؟ إن كانت مرهونة بنتائجه — وهى سعادة صاحبه — فإن المذهب لم يبرأ من عناصر النفعية التى تصدى لمهاجمتها .

ولكن الأدنى إلى الصواب أن يقال إنه لم يعلق أخلاقية الفعل على نتائجه وإنما قصد إلى القول بأن السلوك الأخلاقى ينتهى آخر الأمر إلى كفالة السعادة للجنس البشرى^(٢) ومن هنا نستطيع القول بأن الأخلاقية عنده لا تجعل السعادة غايتها وإن اقترنت بها السعادة فى نهاية الأمر .

(١) Sidgwick, History of Ethics ص ١٩٦ — ٩٧ ولعل ما يقوله عن شاقسبرى لا ينشأ ما روينا عنه من حب الفضيلة لذاتها ، بمعنى أن الفضيلة أصلا تحب لذاتها ثم هى كذلك تحقق مصلحة صاحبها ، بهذا يكون الجمع بين الأثرة والإيثار .

(2) Sen, Elements of Moral Philosophy, p. 161—62

ومن دلالات تناقضه كذلك موقفه من الضمير ، إذ اعتبر أوامره صوت الله ، فقبل إنه بهذا اقترب من اتجاه متأخرى رجال اللاهوت للذين قالوا إن الأخلاقية تقوم على إرادة الله المطلقة ، وأن ما أراده الله فهو خير ، حتى ولو أراد بنا أن نبغضه ! وكان بطر قد شارك كدويرث في رفض هذه النظرية (١) .

إن كتابه : « المماثلة بين الدين الطبيعي والدين المنزل , Analogy of Religion, natural & revealed » لم يقصد به إلى البرهنة على صحة الدين السماوى ، وإنما أراد به إبطال مذهب الشكاك والملحدين — من أتباع المذهب الطبيعي الإلهى — بالبرهنة على أن الإيمان بالدين المنزل أيسر من الإيمان بالدين الطبيعي المزعوم — الذى كان منتشرأ فى عصره — ومن ثم فإن من يرفض إنكار الدين الطبيعي لا يستطيع أن ينكر منطقاً دين الوحي الإلهى : وقد استطارت شهرة هذا الكتاب وكفلت لصاحبه مكانة مرموقة بين المستنيرين ، ومع هذا فقد استهدف الكتاب للنقد المر من كثيرين ، حسبنا أن نشير إلى ما قيل من أن « بت » Pitt قال فى حديث له مع « ولبرفورس » Wilberforce إن هذا الكتاب قد أثار فى ذهنه من الشكوك والريب أكثر مما قوّض منها ! بل كان بين نقاده من شاركوه فى أصول عقيدته ونخالفوه فى طريقة دفاعه ، فمن ذلك أن الدكتور مارتينو يصرح بأن هذا الكتاب قد أمد الملحدين بأخطر سلاح يقوضون به الدين المنزل ، إذ أصبح فى وسعهم أن يستبدلوا بفكرة الله فكرة الطبيعة التى أكدها بطر ، بهذا تتحول كل مجهوداته على عكس ما قصد ! وقد ضاق فعلاً باتجاه فلسفته الدينية طائفة من المفكرين منهم أرنولد Matthew Arnold وجولدوين سميث Golduin Smith وموريس J.E. Maurice الذى قال إنه أقام « الأخلاق على أسس غير مؤكدة (١) ... »

(1) Collins, Butler ch. VIII esp. pp. 155—57

وقيل إن بطر قد وقع فيما سماه المنطقة بالدور ، لأن مؤدى مذهبه أن الأفعال الفاضلة هي التي تقع موقع الرضا من الضمير ، والضمير - بدوره - هو الملكة التي تحدد الأفعال الفاضلة وترتضيها^(١)

أما عن تحليله للطبيعة البشرية فقد أحسن صنعا بإقامته على أسس سيكولوجية ، ولكن الدراسات السيكولوجية كانت إلى عصره تتعثر في راحل تقدمها الأولى ، ومن أجل هذا فصل بين قوى النفس بعضها والبعض الآخر على غير ما يقول اليوم علم النفس ، وتعسف في تصور هذه القوى تعسفاً يردده واحداً وعشرين قرناً مضت حين قسم أفلاطون النفس إلى القوى الثلاث : الشهوية والغضبية والناطقة ، وكفل للأخيرة السيادة على نحو ما عرفنا من قبل ، فتجاهل بهذا وحدة النفس البشرية ، وسنعود بعد إلى موقف المحدثين من علماء النفس من هذا الضمير ونعرف شيئاً من التفسير الذي تنوّنحوه .

أما القول بأن الضمير واحد في الناس جميعاً فقد تعرض للكثير من وجوه النقد ، إذ أن التجربة تشهد - فيما يقول بعض نقاده - بأن الضمائر تصدر على الفعل الإنساني الواحد أحكاماً تختلف باختلاف أصحابها ، أو تتغير بتغير زمانها ومكانها ، وقيل إن بطر لم يحدد الخصائص التي توجب وصف الأفعال بأنها خير أو شر ، ومن ثم تعذر التوصل إلى أي أحكام الضمائر المختلفة أصوب من غيره ، ولكن بعض مؤرخي مذهبه يقولون إنه قد فطن إلى هذه المشكلة وصرح بأن مقياسه ليس على الدوام واحداً لا يتغير ، وكان على استعداد للقول مع « ولاستون » بأن الضمير قد مربوط ابتدائي ومن ثم كانت الأخلاقية متطورة ، ولكنه لا يبين عن رأيه في وضوح ، وأبان عنه في جلاء « هارتلي » + ١٧٥٧ الذي كان على خلاف بيتن مع بطر ، إذ صرح بأن قاعدة السلوك التي تستخلص من تجارب الناس وآرائهم تصحح

(١) Ibid, p. 88.

وتَهْدِبُ نَفْسَهَا بِالتَّدْرِيجِ حَتَّى تَحْدُدَ مَعْنَى الْفَضِيلَةِ نِهَائِيًا ، وَتَدَّ أَنْتَهَى بِطَلْرِ
إِلَى مَا يَشْبَهُ هَذِهِ النَتِيجَةَ حِينَ أَشَارَ إِلَى أَنَّ بَعْضَ الدَّرُوسِ الَّتِي نَتَلَقَاهَا عَنْ
الْحَيَاةِ نَسْتَوْعِبُهَا تَمَامًا وَبِغَيْرِ شَعُورٍ حَتَّى لِنَرُدَّهَا خَطًّا إِلَى الْغَرِيزَةِ ، مَعَ
أَنَّهَا نَتَائِجُ نَجْمَتْ عَنْ مَرَانٍ وَتَجَرِبَةٍ طَوِيلَةٍ — شَأْنُهَا فِي هَذَا شَأْنُ اللُّغَةِ (١) .
كَانَ الضَّمِيرُ عِنْدَ بَطْلَرِ قُوَّةَ عَقْلِيَّةٍ دِرَاكَةٍ ، وَلَكِنْ تَصَوُّبُهُ بِلَحَاقِ
التَّعْقُلِ فِيهَا يَبْدُو غَامِضًا مُضِلًّا ، فَلَا يَسْهَلُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ أَوَامِرِ الضَّمِيرِ الْمُتَعَقِّلِ
وَرِنْدَاءِ الرِّغْبَةِ الَّتِي لَا تَسْتَفْتِي الْعَقْلَ وَلَا تَعْمَلُ بِمُقْتَضَى مَنْطِقِهِ ، بَلْ قَدْ
تَخْتَلِطُ أَوَامِرُهُ بِمَوَاضِعَاتِ الْعُرْفِ وَمُقْتَضِيَّاتِ الْحَيَاطِ الْاجْتِمَاعِيِّ الَّتِي يَعِيشُ
فِيهِ الْإِنْسَانُ .

وَلَكِنْ مَا أَخَذَ الْمَذْهَبُ مَعَ كَثَرَتِهَا وَأَهْمِيَّتِهَا لَا تَنْفِي الْاعْتِرَافَ بِقِيَمَتِهِ فِي
مَجَالِ التَّفَكُّيرِ الْخَلْقِيِّ ، فَقَدْ أَثَارَ بِطَلْرِ كَثِيرًا مِنْ الْمَسَائِلِ الرَّئِيسِيَّةِ فِي الْأَخْلَاقِ ،
وَعَالَجَهَا فِي ضَوْءِ التَّجَرِبَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ ، وَحَاوَلَ أَنْ يَرْتَفِعَ بِالْإِنْسَانِ عَنْ بَهِيمِيَّتِهِ
وَأَنْ يَضَعَهُ تَحْتَ عَرْشِ اللَّهِ ، وَتَصَوُّرُهُ لِلضَّمِيرِ مَبْدَأٌ عَقْلِيًّا ذَا سَاطَةِ مُطْلَقَةٍ
يَمْهَدُ لِفَهْمِ الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ عِنْدَ كَانِطٍ ، وَإِلْحَاحُهُ فِي تَوْكِيدِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْأَخْلَاقِ
وَالْحَيَاةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ كَانَ أَسْبَقَ مِنْ اتِّجَاهِ أَصْحَابِ الْمَنْفَعَةِ الْعَامَةِ لِتَوْكِيدِ الْقَوْلِ
بِمَصْلُوحَةِ الْجَمْعِ ، وَمَنْهَجُهُ فِي الْبَحْثِ وَإِنْ كَانَ يَنْحَدِرُ إِلَى أَرِسْطُو قَدِيمًا فَإِنَّهُ
يَرْقَى إِلَى تَصَوُّرِ الْمَثَالِيَةِ الْمَحْدَثَةِ لَوْظِيفَةِ الْأَخْلَاقِ ، فَالْكَمَالُ يَتَمَتَّعُ بِالْعَيْشِ
وَفَاقًا لِلطَّبِيعَةِ — كَمَا قَالَ الرُّوَاقِيَّةُ مِنْ قَبْلُ — وَتَفْسِيرُهُ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ قَدْ يَذْكُرُنَا
بِمَذْهَبِ الْكَمَالِ الَّتِي يَقُولُ إِنَّ غَايَةَ الْإِنْسَانِ الْقَصُورَى هِيَ أَنْ يَخْتَقِقَ ذَاتَهُ
الْحَقِيقِيَّةَ دَاخِلَ الْمَجْتَمَعِ ، حَقِيقَةُ إِنَّ تَقْدِيرَ تَأْثِيرِهِ الْمُبَاشِرِ فِي تَطَوُّرِ التَّفَكُّيرِ
الْخَلْقِيِّ الْحَدِيثِ أَمْرٌ عَسِيرٌ الْمَنَالِ ، وَلَكِنْ مَذْهَبُهُ كَانَ مِنْ الشُّمُولِ وَالسَّعَةِ
بِحَيْثُ ارْتَبَطَ بِالْكَثِيرِ مِنَ الْمَذَاهِبِ الَّتِي أَعْقَبَتْهُ (٢) .

(١) Ibid, p. 85.

(٢) مقدمة Matthews لكتاب Three Sermons on Human Nature

وتتصوره للأخلاق باعتبارها العلم الذى يرشد الناس فى حياتهم ويعلمهم مبدأ الواجب ومبررات أداؤه ، اجتذب إليه الكثيرين ، وكان باليه + W. Palay ١٨٠٥ ممن شاركوه هذا الرأى (١) ، وبتأثير فلسفته وشيوعها بين المستنيرين أدخلت كامبردج تدريس بطلر فى برامجها ، ومنذ عام ١٨٣٧ وبتأثير ويويل Whewell و « هير » Julius Hare احتلت مواعظ بطلر مكاناً مرموقاً فى امتحانات الأخلاق (٢) .

الضمير فى مذاهب المحرّمين والمعاصرين :

تطورت فكرة الضمير فى مذاهب المحدثين والمعاصرين ، وحسبنا أن نُجمل الآن أظهر اتجاهاتهم :

لم يفسر بطلر طبيعة الضمير الذى كفل له السيادة المطلقة على سلوك الإنسان ، فعرض لتفسيرها بخلفائه من الحدسيين الذين اعتبروه قوة فطرية لا تقبل تفسيراً ، وكان فى مقدمة هؤلاء كانط كما سنعرف فى الفصل التالى ، ورأى العقليون إمكان تفسيرها عقلياً وفهم أوامرها بالنظر والتفكير ، ومن هنا نشأ قانون العقل الذى قال به الرواقية قديماً .

وتصدى أنباع التجريبية الحديثة فى كل صورها لرفض الضمير الحدسى وتفنيده مقوماته ، وحاولوا تفسيره فى ضوء التجربة ، وكان فى مقدمة هؤلاء أنباع مذهب المنفعة العامة ودعاة مذهب التطور وأنصار المذهب الوضعى وأصحاب التحليل النفسى والتفسير الأنثروبولوجى جميعاً ، فلنقف قليلاً للإبارة عن هذه الاتجاهات إجمالاً :

أما أصحاب المذهب التجريبي فقد رفضوا القول يردده إلى الفطرة

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة ص ١٩٩ - ٢٠٣

(2) Collins, op. cit., p. 88-9.

وأرجعوه إلى التجربة ، إذ نشأ خلاف بين دعاة مذهب المعاني الفطرية وأتباع المذهب التجريبي بصدد المعرفة ، وتجاوز الخلاف مجال المعرفة إلى مجال الأخلاق ، وتمثل في تفسير الضمير وأحكامه ، فذهب الفريق الأول^(١) إلى القول بأنه قوة فطرية كامنة في طبيعة البشر ، تدرك الخير والشر حدسياً من غير خبرة سابقة على النحو الذي عرفناه ، ويقولون إن ما تتضمنه قوانين الأخلاق من قوة موجبة للعمل ، وما تتصف به الأحكام الخلقية من عمومية وصدق مطلق يشهدان بأنها ترتد إلى فطرة البشر ووراثتهم ، أو أنها نتيجة ضرورية تلزم عن نمو العقل العملي على أقل تقدير ، ومن أجل هذا سار مذهب الفطرة في الأخلاق جنباً إلى جنب مع المذهب العقلي rationalism في المعرفة^(٢) .

أما أصحاب المذهب التجريبي^(٣) فقد رفضوا رأى الحدسيين في اعتبار القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل ، واستخفوا بالقيم الروحية العليا التي حرصت فلسفة الأخلاق التقليدية على الإعلاء من شأنها ، وسخروا الأخلاق لخدمة القيم والخيرات المادية من منافع ولذات وشهرة وطعام ومال ونحو ذلك ، وتمثلت التجريبية الأخلاقية عند مذاهب في مقدمتها مذاهب اللذة والمنفعة ، إذ اتفق أتباعها على التوحيد بين الضمير والاستبصار^(٤) وأرادوا بالاستبصار : التقدير العقلي لنتائج الفعل وآثاره^(٥) ،

(١) يسمى مذهبه nativism أو aprorism أو intuitionism (الحدس أو المعاني الفطرية) .

(٢) ويسمى في الأخلاق غالباً Intellectualism

(٣) Empiricism ويسمى أحياناً Sentimentalism

[(4) Sen, The Elements of Moral Philosophy, p. 156]

(٥) من أجل هذا اعتبرهم بعض مؤرخي الأخلاق من دعاة المذهب العقلي ، والأصح الذي يتول به الكثيرون هو اعتبارهم من التجريبيين استناداً إلى أن المذهب التجريبي وكذلك الحال في المذهب العقلي في الأخلاق - في أكثر حالاتهما - امتداد للمذهب التجريبي والعقل في المعرفة ، ويرد أولها المعرفة الصحيحة - ومنها معرفة الخير والشر - إلى التجربة ، بينما يرجعها الثاني إلى العقل ، وإن كان العقليون الحدسيون يهتمون في الأخلاق بطريقة إدراك المبادئ الخلقية أما التجريبيون فيهتمون بتحديد غاية السلوك الخلقي .

ومن ثم قالوا إن الفعل الخير هو ما حقق - أو توقع صاحبه منه أن يحقق منفعة أو يدفع ضرراً (ألم) - إذ كانوا يوحّدون بين اللذة والمنفعة (والسعادة) بين الألم والضرر (والتعاسة) واختالفوا فيما إذا كان النفع أو الضرر يصيب صاحب الفعل وحده أو أكبر عدد من الناس ، وهكذا انتهى عندهم القول بفطرية الضمير وعمومية أحكامه .

من أجل هذا نلاحظ أن بنتام + Bentham ١٨٣٢ يرفض الاعتراف بوجود مبدأ الضمير نهائياً ، ويحرص على ربط الحرية بنتائج الأفعال - لاذة كانت أو أليمة - ويعلق الأخلاقية بجزاءات الفعل بدنيا واجتماعياً وسياسياً ودينياً^(١) على النحو الذي رأيناه في الفصل الذي عقّدناه على مذهب المنفعة العامة^(٢) ؛ والمفروض أن جون ستورت مل + J.S. Mill ١٨٧٣ قد أيد هذا الاتجاه وزاد الجزاءات السالفة الذكر جزءاً خامساً هو الضمير ، وهو الذي يتمثل في الشعور بالألم عند عصيان الواجب ، وهو عنده يقوم على أفكار وصور تتداعى معه وتقترب به ، مرجعها إلى التعاطف الوجداني والحب والخوف خاصة مع الوجدان الديني في مختلف صوره ، وذكريات الطفولة وسائر أحداث حياتنا الماضية ، بل يرجع كذلك إلى تقدير الإنسان لنفسه ورغبته وميله إلى تقدير الآخرين ، بل لعله يرتد أحياناً إلى المسكنة (humility) ! وهذا التعقّد المسرف هو الذي يبيده في نظر الناس مطبوعاً بطابع صوفي ، وتقوم قوته الملزمة في كتلة من الوجدانات يتحتم كسرهما حتى يتسنى للإنسان أن يغصى المقياس الذي يكون بمقتضاه الفعل خيراً أو القول حقاً ، ويرى مل أن الضمير يمكن أن يُعلّم ويوجّه إلى حيث يريد المرء ، ويصرح بأن في الإنسان نزوعاً طبيعياً إلى ربط الضمير بمبدأ المنفعة - الذي كان يدين به - . . .^(٣)

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة ص ١١٢ - ١١٥

(٢) انظر ص ١٩٦ - ٧ من هذا الكتاب .

(٣) المصدر نفسه ص ١٦٥ - ٦٨

أما تلميذه ألكسندر بين + Bain ١٩٠٣ فقد وحد بين القانون الخلقى ونزوع الإنسان نحو تحقيق سعادته ، ورأى أن شعور الإنسان بهذا القانون قد بدأ منذ طفولته في صورة أوامر ونواهي يتلقاها عن أبويه لتحديد ما يجب رفعه وما يجب اجتنابه ، فإذا حاد عنها لقي عقابه ، وبالتداعى العقلى اقترن العصيان بالألم ، بل ارتبط بالخوف ، وربما أمسك عن اقتراف الشر اتقاء لغضب والديه ؛ فإذا شب الطفل ونضج تفكيره وأدرك منفعة الأوامر والنواهي السالفة الذكر ، وتبين مغزاها وسام بالغاية من ورائها نشأ في الموقف باعث جديد ، فأخذ يتدبر أموره ويتأمل تصرفاته ، وفي ضوء هذا « التبصر » يستجيب للأوامر والنواهي من تلقاء نفسه ، ومن أجل هذا صرح « بين » بأن الضمير مركب ثلاثى يَطْوِق أفعال الإنسان بالخوف مضاعفا ثلاثا^(١).

وهكذا انتهى دعاة النفعية من التجريبيين إلى رفض القول بفطرية الضمير وعمومية أحكامه ، وأرجعوه إلى التجربة مع خلاف في تحديد العوامل التى تساهم في تكوينه .

وفي ضوء هذا التيار التجريبي رد بعضهم نشأة الضمير إلى مصلحة الجماعة التى ينتمى إليها ، فمذ كان الإنسان يعيش في قبيلة وهو يميل إلى كل فعل يحقق صالح قبيلته ، وينفر من كل فعل يلحق بها ضررا ، وتطور الأمر حتى أصبح الإنسان ينفر حتى من نفسه إذا أتى فعلا أضر بالجماعة التى ينتمى إليها وشعر بالندم على سوء ما اقترف ، فإذا قدر له أن يحقق الخير لها اطمأن وارتاح ، وسمى حكم الإنسان على سلوكه بالضمير^(٢) ؛ والضمير مرتبط بآداب المجتمع الذى يعيش فيه الإنسان ، يقول كارلايل + ١٨٨١ إن الضمير يظهر عند ما تنتهك حرمة الآداب العامة ، فإذا لم نقترف ذنباً لم يظهر فينا ضمير ؛ والضمير

(١) يذكرنا هذا برأى شوبنهاور الذى رد الضمير إلى خمسة عوامل هى الخوف والخرافة والحكم المبتسر والكبر والعرف ، وأنصبتها في تكوين الضمير متساوية في رأيه .

(2) Mackenzie, op. cit., p. 146

يرتاح أو يضيق وفاقاً لمدي التزام الإنسان لمبدأ تحدده في العادة الجماعة التي يعيش فيها ، من أجل هذا قيل إن الضمير وليد البيئة الاجتماعية (١) .

وفي مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر نشأت نظرية التطور ، واعتنقها الكثيرون من الفلاسفة وأخذ بعضهم في تطبيقها على مجال الأخلاق ، أكدت النظرية أن الجنس في تطور متصل ، وأن تغيرات تلحق به أثناء تطوره ؛ فما بدا من هذه التغيرات نافعا احتفظ به أفراد الجنس ؛ وسرعان ما تصبح استعدادات يرثها الأفراد جيلا بعد جيل ، وكذلك الحال في القيم الأخلاقية ، فهي تخضع بدورها للتنازع على البقاء وبقاء الأصلح ، فالحياة الأخلاقية في تطور متصل تخضع فيه لتغيرات تقع مصادفة واتفاقاً ، ولكن ما يبدو من هذه التغيرات نافعا يحتفظ به الناس ويورثه بعضهم لبعض ، وبهذا يصبح الضمير وليد التطور الآلي ، هذا اتجاه تجريبي جديد في تفسير الضمير .

ويكفي للإبانة عنه أن نشير إلى رأى هربرت سبنسر ، فقد حاول في معرض البحث عن أصل الضمير أن يوفق بين نظرية الحسنيين ونظرية الاستقرائين في الأخلاق ، فقال إن اللذة والألم هما وحدهما الخير والشر على الترتيب ، وأن وسائل تهذيب اللذة وبالتالي تنمية الحياة ، والتوافق أو التكيف مع البيئة (adjustment) يعرف بالتدريج عن طريق التغير variation والانتخاب الطبيعي ، فالسلوك الذي تثبت التجربة أنه يخدم رقي الجنس البشرى يرسخ في دماغ الإنسان وينتقل بالوراثة من جيل إلى جيل ، فيظهر في الأجيال التالية من الأطفال في صورة ميل غريزي نحوه ، ونفور فطري من السلوك الذي يتعارض معه في خدمة الجنس ، وعندئذ ينسى الناس السبب في إثار هذا السلوك على ضده ، ويعتبرون الحكم حليماً أولياً باعتباره ثابتاً غير متغير في الجنس ، وفطرياً موروثاً في الفرد ، ومعنى هذا أن سبنسر قد

(1) Cf. Ibid, p. 285 ff.

رأى عند تفسير المبادئ الفطرية - خلقية وعقلية - أنها نشأت بالتجربة بعد تطور طويل في حياة الجنس : ولكنها تبدو اليوم في نظر الفرد فطرية حدسية .

واعتبر ليسلى ستيفن + ١٩٠٤ وصمويل الكسندر + ١٩٣٨ الحياة الخلقية عملية انتخاب طبيعي أو تنازع بقاء يبقى فيه الأصلح ، فالمثل العليا تتصارع وتتنازع فيبقى أصاحبها تمشياً مع قانون الانتخاب الطبيعي Natural selection ... هذا هو مجمل نظرة التطورين للضمير ، وسنزيدها بياناً في الفصل الذي نعهده على مذهب التطور في الأخلاق .

أما أصحاب المذهب الوضعي فقد رفضوا ردّ الضمير إلى فطرة البشر ، وأنكروا عمومية أحكامه ، وأرجعوه إلى المجتمع الذي اعتبروه المصدر الوحيد للقيم ، والمثل العليا تنشأ في حياة الجماعة ولا يبتدعها الفلاسفة ، فهي تمثل رغبات الأفراد في إرضاء المجتمع الذي ينتمون إليه . وبها يتفادون استهجان الرأي العام والعقوبات التي قد ينص عليها القانون أو يقررها الدين السائد ، والمجتمع هو المرجع الأسمى لكل سلطة خلقية ، والإنسان لا يملك إلا الاستجابة لأوامره ومقتضياته ، وهكذا ينشأ الضمير في المجتمع ، كما ينشأ غيره من الظواهر الاجتماعية - وتصبح الواجبات مفروضة على الفرد وليست نابعة من ذاته ، وهو يطيع أوامرها ولو تعارضت مع أفكاره ومشاعره الخاصة ، ومن حاول قهر الضمير الجمعي أو الخروج على طاعته عرض نفسه لسخط المجتمع واستهجانه ، ومعنى هذا أن الضمير صدى للقواعد التي فرضها المجتمع الذي يعيش فيه ، وقد أبنّا عن هذا بشيء من التفصيل في الفصل الذي عقدناه على الاتجاه العلمي في الأخلاق كما يبدو في الوضعية الفرنسية (١) .

وقد كان أئمة الوضعية علماء اجتماع ، فأخذوا يحللون الأحكام الخلقية ابتغاء الكشف عن أسبابها (٢) ، وانتهت تحليلاتهم إلى القول ! بأن الضمير

(١) تارن Joad's Philosophy, ch. v, p. 120-133

(٢) انظر ص ٢٤٢ وما بعدها في هذا الكتاب .

الخلقى تعبير عن وجدان يتمثل فى استحسان فعل - فنسميه خيرا - واستهجان آخر - فنسميه شرا - ويبطل بهذا رأى الخدسين الذين يردون الحكم الخلقى إلى الخدس أو العقل ، بل يبطل رأى بعض التجريبيين - من أمثال النفيعين - الذين يرجعون إلى الاستبصار ، أى تقدير نتائج الفعل وتدبر آثاره لمعرفة مدى ما تحققه من نفع أو تجلبه من ضرر ؛ بل لم يقصد علماء الاجتماع والأنثروپولوجيا بالوجدان ما تصده أمثال شافىسبرى حين تحدثوا عن محبة الإنسان الطبيعية للخير ونفوره الفطرى من الشر ، وإنما أرادوا القول بأن المجتمعات البشرية قد تبينت فى تجربتها الطويلة أن بعض الأفعال يحقق لصاحبه منافع شخصية ، أو يثير فى نفسه وجدانا سارا فيسمى هذا النوع من الأفعال خيرا ، وعلى عكس هذا كان الشر فى نظر الناس ، ومع تطور الزمن تولد فى القود ما سماه علماء النفس بالدافع الفطرى أو الغريزة التى تمنح بصاحبها إلى استحسان أفعال ، واستهجان أخرى دون تفكير فيها أو تدبر لنتائجها ، ومن غير بحث فى أسباب الوجدان الذى يحملهم على ذلك ، وانتهت هذه التحليلات إلى الانحدار بالضمير إلى أسباب لا أخلاقية ، فالمجتمعات البدائية عاشت تحت ضغط تقاليد صارمة ترهقها أوامر الكف والتحریم ، ضمانا لبقائها وكفالة لصيانة مصالحها ، فمن ذلك أن هذه المجتمعات قد حرمت على أفرادها خيانة الوطن الذى يضمها ، وأوجبت على نساءها الإخلاص لأزواجهن ، ومنعت القوى من أن يستبد بالضعيف أو يغتصب ملكه وبمرور الزمن تراث المجتمعات المتمدينة تقاليد المجتمعات البدائية ، ومن ثم تستهجن خيانة الوطن والاستبداد بالضعيف ونحوه ، وتستحسن إخلاص الزوجة لزوجها . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد ، بذلك ينشأ شعور يظنه البعض نظريا فى نفوس البشر ، يثير نفورهم مما يسمونه شرا ، ورضاءهم عما يسمونه خيرا ، بهذا فسر الأنثروپولوجيون والاجتماعيون الضمير الأخلاقى .

وشاظرهم هذا التفسير الذاتي أو الطبيعي Subjective or naturalic . علماء النفس ، إذ عرض دعاة التحليل النفسى لتحليل الضمير وتفسيره ، وانجهوا إلى أحكامنا الخلقية وحاولوا ردها إلى أصولها عند الفرد ، فاتفقوا مع أقرانهم من الأنثروپولوجيين على رد السلوك الأخلاقى إلى أسباب نفعية ، فالفعل الذى أثبتت التجربة أنه مفيد لصاحبه ، بمعنى أن يحقق له الهناءة أو الشهرة أو الثروة أو نحوها - يكون خيرا ، وعلى عكسه الحال فيما نسميه شرا ، وبمرور الزمن ينشأ ما سموه بالغريزة التى تدفع صاحبها إلى استئسان فعل واستئجان آخر دون تفكير فى نتائج كل منهما ، ولا بحث فى الأصول التى صدر عنها ، وفى ضوء هذا فسروا الضمير ، فالشعور بالآثم شأنه شأن الارتياح لفعل الخير ، مردهما إلى آثار نشأت عن أحداث وقعت فى الطفولة الباكرة ، ثم نسيت بمرور الزمان وهبطت إلى اللاشعور عن طريق الكبت (اللاإرادى) repression ، كما ترجع إلى التعاليم الدينية والاجتماعية والخلقية التى نلقاها منذ عهد الطفولة ، هذا هو مصدر تأنيب الضمير والأصل فى الشعور بونخزاته ، والمعروف عند دارسى علم النفس أن الإنسان يجهل مكنونات اللاشعور لأنها تنشأ عن الكبت وتختفى تفاديا للآلم الناجم عن ذكرها ، ولكنها تتجلى فى أقوال نسميها خطأ بالأحكام الخلقية !

وينتهى فرويد + ١٩٣٩ Freud مؤسس مدرسة التحليل النفسى إلى أن الضمير هو الأنا المثالى الذى يمتص سلطة الأب ومن يشاركه تعاليم الطفل وتربيته ، فيتقمص روحهم ويتكيف بمواضعات المجتمع وتعاليمه ، ويفرض رقابته على الذات السفلى التى لا تعبأ بقوانين المنطق ولا تهتم بمبادئ الأخلاق ، والتى تتضمن استعداداتنا الفطرية وميولنا العدوانية الانتقامية ورغباتنا الجنسية النابية ونحوها ، بهذا يصبح الضمير وليد أوامر الكف والتحریم وسائر التعاليم التى تلقيناها منذ طفولتنا ، ومن ثم يمثل سلطة الأب ومن شاركه

فى تربيتنا ، تقمص شخصياتهم وأداب آداب المجتمع وتقاليده ، فارتد
الضمير بهذا الى أصول أكثرها لا أخلاقى !

بمثل هذا فسر الضمير أصحاب الاتجاهات الذاتية من الطبيعيين
الأخلاقيين .

تعقيب :

أغنانا عن الإطالة فى التعقيب على مذهب بطر ما ذكرناه عن موقف
النقاد من مذهبه ، وما قلناه عن مكان الضمير فى مذاهب المحدثين
والمعاصرين ، ومنه عرفنا كيف أخطأ بطر سيكولوجيا حين عالج ملكات
النفس مستقلة بعضها عن بعض ، وكيف أنه لم يفتن إلى إمكان اختلاط
أوامر الضمير بمطالب العرف الاجتماعى ومقتضيات آدابه العامة ، وكيف
أنه لم يوفق فى تعليل الاختلاف فى أحكامه بعد أن افترضه عاما لا يخص
شعباً دون شعب ولا يتصل بزمان دون زمان ، ورأينا كيف ضاق
بفطريته وحدسية إدراكه وعمومية أحكامه التجريبيون والتطوريون
والوضعيون والمحدثون من علماء النفس والاجتماع . . . إلى غير هذا مما
عرفناه من قبل .

وقد أحسن بطر حين رفض تصور الضمير حشداً من الغرائز
والانفعالات والعواطف ، لأن الوجدانات تفتقر إلى الثبات والدوام ، وتتغير
بتغير الظروف والأحوال ، ومن ثم لا تصلح مقياساً لحرية الأفعال
وشريتها ، ثم هى - فوق هذا - لا تقوى على التروى والتأمل الذى يقتضيه
إصدار الحكم على سلوك الإنسان ، قد تزود صاحبها بإحساس مباشر بقيمة
الأفعال ولكنها لا تقوى على أن تتأمل وتتبصر وتروى ، أما ضمير بطر
فإنه قوة عقلية دراية ، ووخزاته لا تقع إلا بعد اقتراف الشر مما يشهد
بقدرته على التبصر ، ومن ثم قيل إنه قاضٍ ديان يقوم بالبحث والاهتمام

والإدانة . . . ونحوها مما لا يكون بغير تبصر ، فهو العقل حين يتناول علاقة الأفراد بعضهم ببعض ويقيّم أفعالنا الإرادية ؛ ولكن هذا لا ينفي القول بأن الضمير يتضمن وجدانا ، إذ لا يكاد يصدر حكمه حتى ينتابنا شعور بحقيقة الفعل الذى كان موضوع الحكم ، فإذا أدان فعلا أتيناها كان خطيئة ومن ثم شعرنا بوخزاته وانتابنا الندم ، وهذا بالإضافة إلى أن كل حكم تلحق به مشاعر ، حتى ليقال إن الحكم بالغة ما بلغت براءته من الهوى يقترن بمشاعر ووجدانات^(١) . . . فإذا كان أتباع الحاسة الخاقية قد أخطأوا حين صوروها فى صورة حسية نخلو من التبصر والتعقل ، فإن بطار قد أخطأ حين جرد الضمير من الوجدانات والمشاعر .

القول بالتبصر السالف الذكر لا ينفي فطرية الضمير ، فالثابت عند جمهرة المحدثين من علماء النفس أن الغريزة لا تنشأ عن التجارب الفردية ، ولا تنجى نتيجة تعلم أو تدريب ، وهى مع ذلك - فى الحيوانات العليا خاصة - لا تخلو من تبصر وذكاء وإن لم يبدُ هذا منذ ولادة الطفل وإنما يظهر فى أوانه .

وإنكار فطرية الضمير يؤدى إلى جعل التربية والتشريع أساس الحياة الخلقية كلها ، واعتبار الشعور الخلقى نتاجا مكتسبا يتطور ويتغير وفاقا للظروف التى تكتنفه ، والله يقول مخاطبا نبيه : إنك لا تهدى من أحببت . ونزعة التجريدين والوضعيين فى إنكار فطرية الضمير وشهادة الواقع باختلاف أحكامه قد أدت بهم إلى اعتباره نسيئا متغيراً ، وقد نبه أصحاب الاتجاه الفطرى إلى أن الخلاف إنما يكون فى تطبيقات المبادئ الكلية وليس فى المبادئ نفسها ، فإن مفاهيم الخير والشر واحدة وإن اختلف مضمون هذه المفاهيم باختلاف الزمان والمكان .

ولعل هذا أن يقودنا إلى نقد الموقف التجريبي الذى وحد بين الضمير

(١) Cf. Johnston, An Introduction to Ethics, p. 111-12

والاستبصار ، فإنه ينكر فطرية الضمير في أصله ، مع أن نواة الضمير تظهر قبل أن يتمكن الإنسان من تقدير نتائج الأفعال وتحديد آثارها ، لأن الميل إلى الخير والنفور من الشر متأصل في طبيعة الإنسان ، يضاف إلى هذا أن تفسير التجريبيين للضمير لا يقفنا على طبيعة السلطة الأخلاقية ولا يفسر الشعور بالحياء الذي يعقب اقتراف الإثم ، ثم هو يوحد بين الندم والأسف ، ومن ثم يصبح الشعور باقتراف الذنب أشبه ما يكون بشعورنا بما نخطئ في حل مسألة حسابية ! (١) .

أما تفسير « مل » للضمير فقد أخرجه على منطق المذهب الحسي الذي كان يدين به ، إذ فرق بين الذات كيفاً وهذا لا يتيسر بغير التسليم بأسس عقلية أو حدسية ، وأباح تضحية الفرد بسعادته من أجل المجموع ، ولا يستقيم هذا إلا مع افتراض أوامر خلقية مطلقة ، لأن مثل هذه التضحية لا تنشأ عن مجرد الحاجة إلى إشباع الحساسية . . . (٢) . ومعنى هذا أن تفسيره للضمير - في بعض نواحيه على الأقل - قد أخرجه من زمرة التجريبيين .

أما تفسير « ألكسندربين » A-Bain للضمير فيذكرنا بموقف الأنثروبولوجيين والوضعيين منه ، وهذا الضمير الذي يكون صدى لمطالب الجماعة ومقتضيات عرفها يخالف الضمير بمعناه التقليدي عند الأخلاقيين ، أولئك الذين يرون أن شرط قيام الأخلاقية أن يتوافر في الفعل الإنساني ركنان مجتمعان ، هما حرية الإرادة وتعقل الموقف وتدبره ، وهذان الركنان لا يتوافران في الفعل الذي يصدر استجابة لأمر تمليه سلطة خارجية - كسلطة المجتمع الذي ينتمى إليه الفرد .

وشبهه بهذا من بعض الوجوه موقف التطورين والسيكولوجيين والوضعيين وغيرهم ممن يفسرون الضمير بالارتداد إلى الماضي والبحث فيه

(1) Sen, op. cit., p. 156-57

(2) Ibid, p. 159

عن عناصر تكوينه ، إن الحياة الخلقية لا يمكن في تفسيرها أن نرجع إلى نشأتها وتتبع تطورها ، بل الأهم في تفسيرها أن تحدد الغاية التي يهدف الإنسان إلى تحقيقها ، وأن نعرف طبيعة الساطة التي توجه الإنسان إلى تحقيق هذه الغاية .

إن هؤلاء الطبيعيين يردون الحكم الخلقى إلى الذات التي تصدره ، وليس إلى الموضوع الذي يصدر عنه ، والذات عندهم تتأثر بالمشاعر التي تكتنفها والآراء التي تدبرها ، والإسراف في هذه الذاتية قد ينتهي إلى امتناع الخطأ ، فيصبح الخير في نظر فرد ، شراً في نظر غيره ، وكلاهما على حق كما كان يقول السوفسطائية قديماً ، وإن كانت نسبة السوفسطائية الفردية قد خفت حدتها على يد المحدثين من الطبيعيين ، فأصبحت القيم نسبة بالقياس إلى منفعة المجموع وليس إلى منفعة الفرد .

وبمقارنة النظرة الذاتية بموقف الموضوعيين من الأخلاقيين يبدو ضعف الانجاء الذاتي في تفسير الضمير ، إن نشأة الحكم الخلقى والوقوف على ماضيه لا يفسر لنا أخلاقية الأفعال الإنسانية ، لأن أخلاقية الفعل تقوم في غايته وليس في بدايته التي تثوى في الماضي البعيد ، والأخلاق تتوحد في التعبير عما ينبغي أن يكون ، ولا تقف عند وصف ما هو كائن .

وأكبر الظن أن الحدسيين وأصحاب المعاني الفطرية على حق حين قالوا إن في طبائع الأفعال - من ناحية - ما يوجب اعتبارها خيراً أو شراً ، وأن أخلاقية الفعل - من ناحية أخرى - ترتبط بالبواعث التي أدت إليه والغايات التي قصد إلى تحقيقها ، أكثر مما تقوم على مدى ما يحققه من منافع أو يجلبه من مضار .

إن الخير في ذاته يخالف آراء الناس في الخير (٣) ، واختلاف الناس على

(1) Cf. Joad's Philosophy, p. 13 . & Ross's Right & Good, ch. v. p. 75 ff.

كروية الأرض لا يعنى أن ليس للأرض شكل ! فأراء الناس يمكن أن تتأثر بالاعتبارات الشخصية والاجتماعية والاقتصادية ونحوها ، ولكن وراء هذه الاعتبارات الذاتية تقوم الحقيقة .

والقيم الأخلاقية شيء مختلف عن الأصول اللاأخلاقية التى نشأت منها ، إن الشجرة لا تساوى البذر الذى كان نواتها ، والماء شيء مختلف تماماً عن الأكسجين والإيدروجين اللذين تألف منهما ، إن الفرق بينهما فرق نوع وليس فرق درجة ، إن فيه مثلاً رطوبة لا توجد فى العنصرين اللذين كوناه ! بل إن الأخلاقية تنشأ حين يصطرع الواجب مع الهوى ويضطدم العقل مع الشهوة ، ومن الضلال أن تتصورها مجرد مسابقة لرغبات الإنسان وشهواته .

ولعل فى مذاهب الموضوعيين للضمير ما يغنى عن الإطالة فى مناقشة الموقف الذاتى وتفنيد دعواه ، وقد عرضنا مذهبيين من مذاهب الموضوعيين فى تفسير الضمير ، وسنعرض فى الفصل التالى أرفع نموذج للتفسير الموضوعى لمبدأ الواجب .

فلنعد إلى الحديث عن بطر ، فقد أبعدنا عن صلب مذهبه الاستطراد فى بيان الاتجاهات المختلفة فى تفسير الضمير :

كان بطار حريصاً على أن يقرن السعادة بالفضيلة ، ويؤكد ضرورة العمل ابتغاء رفاهية المجموع وسعادته ، ويجعل الأخلاقية فى نهاية الأمر استجابة لصوت الله وليس من الحكمة - فيما يبدو - استبعاد السعادة من غاية الأخلاقية ، وإن كان يبدو أن مذهب بطر لا يحقق الغاية المرجوة ، ولعل القول « بتحقيق الذات » أدنى منه إلى الأخلاقية الصحيحة ، وسنعرض لهذا الاتجاه فيما بعد ، وحسبنا الآن أن نقول - مع مويرهد - إن الضمير السالف الذكر مجرد « ملكة للحكم الخلقى » مستقلة عن غيرها من ملكات النفس ، فهو جزء من طبيعتنا مستقل عن عناصر الوعى الإنسانى

مجتمعة موحدة ، ومعنى هذا أن القانون الذى يصدر عنه لا يصدر عن الذات موحدة فى كل ، إنه يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات ، إذ بطل اليوم ما كان يقوله علم النفس القديم من أن العقل (الذات المدركة) مجموع ملكات النفس ، وأصبحنا فنظر إلى الذات باعتبارها وحدة تقوم بوظائف مختلفة من شعور وتفكير وتصميم وتذكر ونحو ذلك ، ومعنى هذا أن من بطبع الضمير السالف الذكر يستجيب لقانون لا ينبع من باطن ذاته ، والقانون الذى يصدر عن سلطة تقوم خارج الذات - وهو اتجاه التجريبيين - يهدم الأخلاقية لأنه يربط خيرية الأفعال بجزائها^(١) . كما قلنا من قبل .

(1) J. Muirhead, Elements of Ethics p. 83—4

وانظر بقية اعتراضاته على الضمير .

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد منها في قائمة المصادر
للإعانة المنشورة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على ما يلي :

Bishop Butler, (1) Sermons on Human Nature

(2) Dissertation upon the Nature of Virtue

The Analogy of Religion, Natural & Reveald, : ضم الكتابين كتاب
to the constitution & course of nature

لعل أحسن نشرة لمؤلفات بطر هي طبعة اكسفورد وهي في جزئين صدرتا عام ١٨٤٩ وأنفع
طبعت كتاب Analogy طبعة Fitzgerald ١٨٦٠ وقد زودت بتعليقات وشروح قيمة .
أما عظاته Sermons فغير طبعتها طبعة R: Carmichael وهي كذلك مزودة بشروح
وتعليقات قيمة

Sir Joseph Napier, Lectures on Analogy

Sir J. Mackintosh, Essay on the Progress of Ethical Philosophy.

J. F. D. Maurice, The Conscience : Lectures on Casuistry

J. R. I. Eaton, Butler & his Critics, 1877 محاضرات

Austin Duncan - Jones, Butler's Moral Philosophy, 1952

J. Dewey & Tufts, Ethics, ch. V.

Broad, Five Types of Ethical Theory.

H. Calderwood, Hand - book of Moral Philosophy, Part 1 esp.
ch. IV.

V. Jaukélèvitch, La Mauvaise Conscience, 1939

R. La Serne, Traité de Moral Generale, 1949

الفصل الرابع

مبدأ الواجب في فلسفة كانط^(١)

المثالية الكلاسيكية

مجل المثالية الأخلاقية - تمهيد في تفسير الضمير بين الواقعيين والمثاليين - خصائص المبدأ الخلقى الأسمى عند المثاليين - بعض خصائص المثالية في فلسفة كانط - مصدر الإلزام الخلقى عنده - أهم أبحاثه الأخلاقية - خطوات مذهبه : الإرادة الحرة - مبدأ الواجب - الأمر المطلق ودلالاته - مادة الواجب وقواعدها - قواعد الأمر المطلق : قاعدة التعميم - قاعدة الغائية - قاعدة الحرية - موقفه من مذاهب الأخلاقيين - مسائل العقل العلى (الحرية والخلود والله) - علاقة السعادة بالفضيلة في مذهبه - تعقيب (يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية الحديثة) : (١) صورته (٢) تزمته : (١) استبعاد العواطف والميول - (٢) تحريم الاستثناء من القاعدة الأخلاقية - (٣) الفصل بين العقل والحساسة - (٤) إدخال النزعة القومية في مذهبه الإنسانى - (٥) مآخذ أخرى - نقد التجريبيين والوضعيين .

مجل المثالية الأخلاقية :

يراد بالمثالية الخلقية - في معناها الواسع - وضع مشل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، أو إقامة مبادئ عامة تستخدم أساساً للقواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى ، وتقتضيها سيرتنا العملية ، فإذا كان التجريبيون والوضعيون من الواقعيين الأخلاقيين يجعلون الأخلاق علماً واقعياً أو وضعياً يدرس سلوك الإنسان مرتبطاً بزمانه ومكانه ، ولا يتجاوزون دراسة الواقع إلى البحث فيما ينبغى أن يكون ، ووضع مثل عليا يسير بموجبها سلوك الإنسان ، فإن الأخلاق في تصورهما التقليدى تتجاوز دراسة

(١) Immanuel Kant 1724 — 1804 أثرتنا أن نكتب اسمه في العربية بحرف الطاء ، وإن كان نطق الاسم في أصله لا يدر ذلك ، وذلك حتى يتميز الاسم من أى لفظ عربى آخر يحمل مدلولاً مختلفاً .

السلوك كما هو كائن مقيداً بظروفه وأحواله ، إلى تصوير ما ينبغي أن يكون عليه السلوك وفاقاً لمثل أعلى أو مبدأً أسمى نخضع له تصرفات الإنسان ، ويكون مسيراً للجانب الأسمى في طبيعته :

ولإذا كان دعاة التجريبية والوضعية يدرسون القيم والمثل التي تدين المجتمعات البشرية بها فعلاً ، فإن ذلك لا يبرر اعتبارهم مثالين بالمعنى الاصطلاحي ، لأن المثالية بمعناها التقليدي لا تستقيم مع التفسير الآلي للحياة ، وتتطلب تحديد غاية قصوى يتجه إليها سلوك الإنسان ، وكثيراً ما يكون المثل الأعلى بهذا المعنى ثورة على المثل التي تدين بها المجتمعات البشرية فعلاً ، ونزوعاً إلى تعديلها أو هدمها لبناء قيم جديدة أصح وأسلم (١) . ويراد بالمثالية في معناها الضيق الانجاء الذي يجعل الأخلاقية غاية في ذاتها ، فرفض القول بأنها تهدف إلى إسعاد الفرد — كما ذهب قدماء اليونان ومن أخذ برأيهم — أو منفعة المجموع كما قال أتباع المذهب النفعي ، أو تحقيق الكمال كما قال دعاة التطور وغيرهم من مفكري الأخلاق ، أو غير هذا من غايات تقوم خارج الأخلاقية ، فالأخلاقية تهدف إلى غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم كانت قيمتها مطلقة وليست نسبية وإلا استحال قيام مبدأ أسمى للأخلاقية وبهذا تصبح الإنسانية غاية قصوى للواجب بالذات .

وفي كلتا الحالتين تعتبر الأخلاق في نظر المثاليين علماً معيارياً وليس واقعياً وضعياً ، فعالم الأخلاق يدرس ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ولا يقف عند وصف هذا السلوك وتقريره — كما يفعل عالم النفس وعالم الاجتماع كل منهما في نطاق دراساته ومناهجها .

ولإذا كانت المثالية بمعناها الواسع قد شاعت في مذاهب الحداثيين

(١) يلاحظ ما ذكرناه في مقدمة الطبعة الثانية من أن جميع فلاسفة الأخلاق — واقعيين كانوا أو مثاليين — يبدون مثالين بالمعنى الذي شرحناه في المقدمة

والعقلين ، وهو جئت من التجريبيين والوضعيين على نحو ما عرفنا فيما أسلفنا من فصول هذا الكتاب ، فإن المثالية قد بلغت ذروتها بمعناها الضيق في فلسفة كانط الصورية ، وسرى كيف أوجب على الإنسان أن يؤدي للواجب لذاته يباحث من تقديره العقلي لمبدأ الواجب ، ومن غير اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار ، ومن غير أن تتدخل عواطفه أو ميوله . . . إلى آخر ما ستراه في صورية الأمر المطلق وتزمت صاحبه .

استبدل كانط بفكرة الخير مبدأ الواجب واستعاض عن الضمير بالعقل العملي ، وكان مذهبه الأخلاقي امتداداً لفلسفته الإستمولوجية الميتافيزيقية التي تتصف بالدقة والعمق ، ومن هنا جاء غموضه ، ووجب أن تترى قبل الخوض في تفاصيله حتى نلقى على مجمله بعض الضوء ، وإذا كان الرياضيون على حق في أن أحصر طريق يوصل بين نقطتين هو الخط المستقيم كان من الحق أن يقال إن الخط المستقيم في الفلسفة — وفي السياسة — هو أطول طريق يوصل بين نقطتين ، وما أصبح ذلك حين يقال عن فلسفة كانط !

تفسير الضمير بين التجريبيين والمثاليين :

قلنا إن الضمير — بمعنى من معانيه — شعور بإلزام خلقى يحدد ما ينبغى إتيانه أو تجنبه من الأفعال ، وليس الواجب — بمعناه الشائع — إلا العمل وفقاً للقانون الخلقى الذى ينبغى أن يسير سلوكنا بمقتضاه ، أو هو الإلزام الذى يتمثل في الخضوع لسلطة القانون ، ومن هنا قيل إنه شعور بعلاقة الإنسان بالقانون الأخلاقى ، وفي تفسير هذه العلاقة عرفت وجهتان من النظر ، وجهة نظر آلية mechanical وأخرى مثالية يؤيد أولاهما أتباع المذهب النفعى ، وينتصر للأخرى دعاة المذهب الحدسى ، ومرد الخلاف بين الفريقين إلى نظرة كل منهما إلى طبيعة القانون الأخلاقى ، اعتبره التجريبيون

(النفعيون) أمراً مشروطاً Hypothetical imperative شرط صوابه استناده إلى وجود غاية في العقل مع تحديد الوسائل اللازمة لتحقيقها ، ومن ثم كانت قيمته خارجية extrinsic or instrumental تتوقف على تحقق الغاية — وهي المنفعة أو اللذة — وأصبح القانون مجرد تعميم من خبرات اللذة والألم عن طريق الاستقراء ، وهذه الخبرات مرهونة بظروفها ، متغيرة بتغير أحوالها ، بل جاهر بعض أتباع هذا الاتجاه من أمثال بنتام + ١٨٣٢ — بأن البحث في الواجبات ضلال ، لأن الأخلاقية عندهم مرهونة بنتائج الأفعال وآثارها ، فما حقق منها نفعاً فهو خير ، وما أفضى إلى ضرر فهو شر ، ولكن إتيان الخير تعوقه موانع ومتاعب ، ومن هنا ألح التجريبيون فيما سموه بالجزاءات مغرياً بالإقدام على فعل الخير ، أو تجنب الشر ، واستمدوا الشعور بالواجب من هذه الجزاءات التي صنفها بنتام — فيما عرفنا في فصل المنفعة العامة — إلى أربع ، وزادها مل جزاء باطنياً خامساً ، وبهذا أصبحت سلطة القانون قاهرة ملزمة توجب طاعته .

أما أصحاب المذهب الحدسي والعقلي الذين تبنا وجهة النظر المثالية في تفسير علاقة الإنسان بالقانون الأخلاقي ، فقد اعتبروا هذا القانون أمراً مطلقاً categorical بطاع لذاته ولو نجم عن طاعته ضرر أو ألم ، فصواب القانون ملزم إطلاقاً دون شرط ولا قيد ، قيمته باطنية ذاتية intrinsic لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها ، وسلطته تقوم في باطنه ، وهي تطالب الإنسان بطاعة القانون ولا تقهره ، تغريه وتترك له حرية الطاعة أو العصيان ، وهو يستنبط من طبيعة العقل ، ولا يجيء عن طريق الاستقراء من حالات التجربة ، فإذا قال النفعيون افعل الخير لتحقيق النفع أو تجنب الضرر — أي إذا فعلت الخير حققت النفع قال الحدسيون العقليون : أدّ الواجب لذاته ، بصرف النظر عما يترتب عن تأديته من منافع أو مضار ، وهذا هو مجمل

الخلافاً بين الأمر المشروط والأمر المطلق ، أو بين موقف التجريبيين وموقف العقلين من تفسير الواجب (١) .

خصائص المبدأ الخلقى الرسمى عند المثاليين :

مما يزيد مبدأ كانط إيضاحاً أن نجمل أهم الخصائص التى تميز المبدأ الأخلاقى الأعلى فى نظر أتباع المثالية الكلاسيكية — برغم أن المثالية المحدثة قد تناولتها بالتعديل كما سنعرف فى الفصل التالى — :

تتميز المبادئ العليا — كمبدأ الواجب — بأنها تبدو فى نظر المثاليين :
(١) عامة وليست جزئية (٢) ضرورية وليست عرضية (٣) واضحة بذاتها لا تقبل برهاناً (٤) لا تقبل شكاً ولا جدلاً ولا تحتل تناقضاً (٥) —
هذه هى خصائص المبادئ الأولى فى مجال الفكر وفى مجال الأخلاق .

أما عموميتها فردها إلى أن هذه المبادئ تتخطى الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف ظروف صاحبها وأحواله ، والعمومية *Universality* صفة كل حقيقة يلتقى عندها كل كائن ناطق ، وبذلك يستبعد من الدراسات الأخلاقية سلوك القاصر والمعتوه ومن فقد وعيه أو إرادته بتأثير السكر الشديد أو التنويم المغناطيسى أو غيره ؛ يقول كانط وأتباعه إن مبادئ الأخلاق صادقة صدقاً عاماً مطلقاً ، يستوى عندها الناس جميعاً بصرف النظر عن طبقاتهم ودياناتهم وثقافتهم .

أما إنها ضرورية فذلك لأن تعقل الأشياء وفهمها لا يستقيم بدونها ، وبها يسهل فهم الحقائق العرضية ومعرفة العلاقات القائمة بينها ، وهى قبلية لا تنجى اكتساباً *a-priori* .

(1) Cf. Sen, op. cit, p. 167—70 & 185—6

(2) Universal not particular ; necessary, not adventitious; self-evidencing, not demonstrable ; unquestionable (indubitable & indisputable), incapable of contradiction

أما إنها واضحة بذاتها فذلك لأنها تحمل في باطنها الشاهد على صدقها ،
بحيث إن مجرد فهمها يقتضى التسليم بصوابها ،

ثم هي لا تقبل شكاً ولا جدلاً ولا تحتل تناقضاً ، ويقتضى هذا
أمرين : (أ) استحيل أن نسلم بصحة نقيضها (ب) وبستحيل أن نطبق
نقيضها كقاعدة عامة لسلوك الكائن العاقل ، ومن ثم لا يصلح نقيضها أن
يكون مجالاً لتفكير ولا موضعاً لعمل .

أما الصفات التى تضاد الخصائص الأربع السالفة الذكر فلإنها تضاف إلى
الحقائق التى لا تستمد من طبيعة العقل ولكنها تعرف عن طريق الملاحظة
التجريبية أو الاستدلال المنطقي (وهو استنتاج قضية من أخرى ومن ثم
لا يكون إدراكاً مباشراً) تلك هى الحقائق التجريبية ، وهى نسبية وليست
مطلقة . . .

فلنطبق إحدى الخصائص السالفة الذكر على بعض مبادئ الأخلاقية
القصوى ، وليكن : الأمانة مبدأ خلقى أسمى ، فالخدسيون يصفونه بأنه
مبدأ واضح بذاته ، فهل يمكن أن تكون الحيانة مبدأ أخلاقياً ؟ لو صح
هذا لكان معناه أن من حق كل إنسان أن يغتصب ما يعتبر ملكاً لغيره ،
وإذا نحن سألنا أنفسنا على عكس هذا : ما الذى يجعل للمالك الحق فيما
يملك ؟ كان هذا سؤالاً سخيفاً لا جواب عليه ، ثم إننا لا نجد مبرراً للقول
بأن رغبة المغتصب واحتياله وخداعه كفيلة بأن تبطل حق المالك فيما يملك .

وإذا قلت إن الحد مبدأ أخلاقى أسمى ، واضحاً بذاته ، فإذا ادعى
إنسان بأن واجبه يقتضيه أن يكون كسولاً ، أو زعم — على أقل تقدير —
أن من حقه أن يكون كسولاً متى شاء ، كان لنا أن نسأل : من أين جاء
هذا الحق ؟ هذا الحق لا يمكن أن توفره له طبيعة قواه ، ولا من
ناحية الغاية التى هيئت قواه لتحقيقها ، ولا يمكن تبرير موقفه بأن تسخّليه
عن توجيه سلوكه توجيهاً معقولاً أمر يقتضيه العقل ، أو بأن تنظيم سلوكه

موكول إلى ميوله ورغباته وأهوائه ، ومن ثم استحال التسليم بنقيض مبدأ الجسد ، وتعذر تطبيق هذا النقيض قاعدة لسلوك الإنسان العاقل .

وإذا قلت إن العدالة مبدأ أخلاقي ، وجدت بالبداهة أن أحده لا يستطيع أن يدعى أن من حقه أن يكون ظالماً ، ولا أن يسلم بأن العدالة تبيح لغيره أن يوقع به ظلاماً وهلم جرا ، فنقيض المبدأ الخلقى مستحيل ، وكذلك يستحيل بداهة أن يطبق هذا النقيض قاعدة لسلوك عاقل .

وأول نتيجة يمكن استخلاصها من هذا كله امتناع الاستثناء ، من القانون الأخلاقي مهما كانت مبررات هذا الاستثناء ، وإن كان الخروج على القانون الخلقى عملياً في حياتنا الدنيا مألوفاً لنا ، فما الذى يبرر ذلك ؟ بالبحث في المبررات التى يستند إليها كل من يستثنى نفسه — أو غيره — في بعض الحالات من القانون الأخلاقي ، نبين أن هذه المبررات بعيدة عن الأخلاق في كل الحالات ، فالذى يعصى القانون الخلقى لا ينكر في العادة سلطته ، فيزعم أن الحياة مبدأ أخلاقي أو أن الكسل من مقتضيات الحياة العملية أو أن العدل ليس ضرورياً في الحياة الخلقية ، ولكن التبرير يتخذ في العادة صورة الاعتذار عن فعل ما يحرمه القانون ، بالإهمال الذى يقع مصادفة واتفاقاً ، أو بمراعاة ظروف قاهرة اقتضت هذا العصيان ، أو نحو هذا مما لا يمس طبيعة القانون ، وبهذا تنحصر رغبات الإنسان وأهوائه لسلطان العقل^(١) . . . بهذا فسر الحدسيون المثاليون المستزعمون القانون الأخلاقي ، وسيزداد هذا وضوحاً فيما يلي من حديث .

(١) انظر Calderwood, A Hand—book of Moral Philosophy ch. 111, p. 53 ff. وقد اعتمد على : ديكارت في المقال والتأملات ، و « ريد » في كتابه عن القوى العقلية ، وكانط في « ميتافيزيقا الأخلاق » وكوزان في : الحق والخير والجمال . . . الخ .

ولعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن هؤلاء الحدسيين المثاليين قد استعاروا خصائص الأولى أو البديهى a. priori-axiomatic من الرياضيين ، وحاولوا تطبيقها في مجال الأخلاق ، فإن عالم الرياضة هو الذى يستعين بالأوليات أو البديهيات axioms فى التوصل إلى وضع قوانينه ، ومن أظهر خصائصها أن العقل يصدق بها بمجرد تصوره لها ، دون أن يتوقف تصديقه لها على سبب خارج عن طبيعته ، وهى واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ، ومن ثم لا تحتاج إلى برهان أو تفكير عقلى ، ويكون نقيضها بطبيعة الحال مستحيلا أى كاذبا - إلى آخر ما سئرى صدهاء فى مذاهب الحدسيين من الأخلاقيين .

وواضح من كل ما أسلفناه أن القانون الأخلاقى فى نظر الواقعيين التجريبيين على اختلاف مذاهبهم يتصف بأضداد الخصائص السالفة الذكر ، ومن هنا كان طبيعيا أن ينشأ نزاع بين الحدسيين (المثاليين) والتجريبيين (الواقعيين) من الأخلاقيين .

بعض خصائص المثالية فى فلسفة كانط :

وقد كان كانط فى مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية ، أنكر ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال ، من لذات وآلام أو منافع ومضار ، وجعل قيمة الأفعال قائمة فى باطنها وليس فى الغايات التى تقوم خارجها ، ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية فى الواجب لا فى الخير (الذى يصيب صاحبه أو غيره من الناس) وقد توصل إلى فكرته بالقول بأن الخيرية صفة الإرادة وحدها ، فلا شئ غير الإرادة يمكن أن يكون خيرا بالذات - وسنعود إلى توضيح هذا رأى بعد قليل - والإرادة الخيرة لا تحركها رغبات أو غايات ، ولا عواطف ولا شهوات ، لأن الأفعال التى تصدر عن هذه البواعث تكون قيمتها مشروطة مرهونة بتحقيق هذه الغايات وإشباع تلك الشهوات ، إذا اختفت هذه الميول انعدمت قيمة الأفعال ، ومن ثم

أراد كائناً أن يحرر السلوك الأخلاقى من قيود هذه الميول والأهواء حتى تكون قيمته باطنية مطلقة ، وهذا تستبعد اللذة والمنفعة والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية ، فالباعث على فعل الواجب لا يقوم قط فى الرغبة فى تحقيق غاية ، إن الباعث يقوم فى الإرادة نفسها ، ويجب أن يكون صورياً محضاً ، هو مجرد قانون صورى لا يستفى الواقع ولا يستمد من التجربة ، ومن ثم كان عاماً مطلقاً ، وتيسر للإنسان أن يجعل قاعدة تصرفه قانوناً فى كل زمان ومكان^(١) — كما سنعرف بشيء من التفصيل بعد قليل .

هكذا ارتدت الأخلاقية إلى مبدأ الواجب الذى يتمثل فى قولنا : ينبغى على " أن أفعل كذا ، فكيف نوفق بين قيام هذا الإلزام وكفالة حرية الفرد واستقلاله ؟ إن الأخلاقية لا تستقيم بغير إلزام موجب على عكس ما ذهب أتباع الحاسة الخلقية ومن ذهب لمذهبهم ، إن فى وسع من يرفض الحاسة الخلقية أن يقول لدعاتها : إني لا أجد فى نفسى هذا الوجدان الذى يتحدثون عنه ، وبالتالي لا أشعر بالإلزام يوجب على " أن أتوخى العدالة أو ألزم الأمانة أو أتمسك بالفضيلة . . . ويقال مثل هذا — من باب أولى — للذين أرادوا إقامة أخلاق بغير إلزام — وفى مقدمتهم جويو كما أشرنا من قبل — ونظريات النفعيين لا تصمد بدورها للنقد ، فهى ترد الإلزام إلى الجزاءات وتحتل المنافع الشخصية عند أصحابها مركز الصدارة ، حتى الذين سخرُوا الأخلاق لتحقيق المصلحة العامة ، اشترطوا أن تتضمن هذه المصلحة منفعة الفرد ! من أجل هذا اتجه كائناً إلى التماس الحياة الكاملة فى العقل ، وفى العقل وجد مفتاح التوفيق بين ساطة الإلزام وحرية الفرد ، لأن الإنسان حين يطيع قانون العقل يستجيب لسلطة باطنية يفرضها بنفسه على نفسه ، ومن ثم لا يفقد بطاعته حرية ، إن هذا يذكرنا بمكان

(1) D'Arcy, Study of Ethics, 265—8

للعقل في مذهب الرواقية قديما ، وبالحكومة الصالحة في مذهب « روسو » حديثا ، يقيمها المواطنون بإرادتهم ويخضعون لسلطانها بمحض حريتهم ، ومن ثم لا يفقدون بالخضوع لها شيئا من حريتهم ! وأكد كانط هذا المعنى حين اعتبر الإنسان غاية في ذاته ، وليس أداة لغيره من الناس (١) — كما سنعرف بشيء من التفصيل بعد .

إن السلطة التي تهبات للقانون الأخلاقي مرجعها إلى العقل ، والإنسان باعتباره عقلا درّا كما يسن القانون للإنسان باعتباره موضوعا للرغبة ، أي أن الإنسان في مملكة الأخلاق ملك ومواطن في نفس الوقت ، وقولنا إن الإنسان قانون نفسه يتضمن القول باستقلال إرادته ، وهذا هو المبدأ الوحيد لكل قوانين الأخلاق ، ولجميع الواجبات التي تسيرها ، والقانون الأخلاقي لا يعبر إلا عن استقلال العقل العملي المحض ، وبهذا المعنى أصبح القانون أمرا مطلقا ، وإنا لنجد في نظرية استقلال الإرادة على هذا النحو ، الحل الصحيح لمشكلة الإلزام الخلقى ، فالإنسان قانون نفسه لأنه غاية في نفسه ، واستقلال الإرادة بالمعنى السالف الذكر يعنى حرية الإنسان فيما يقول كانط نفسه ، فالإنسان كائن حر لأنه يشرع لنفسه ويقيد سلوكه بنفسه ومن ثم كان الجبر الذاتي Self-determination (٢) .

فالحرية هنا لا تعنى القدرة على أن يأتى صاحبها فعلا ما ، وإنما تعنى أن الإنسان قادر على ضبط دوافعه وتنظيم رغباته والتحكم في سلوكه وفاقا

(1) J. Dewey & Tufts, Ethics, p. 165—6

(2) D'Arcy, op. cit., p. 138—9.

استخدم كانط هذا التعبير « الجبر الذاتي » بمعنى أن الإنسان مجبر أى ملزم بطاعة عقله ، لكن الاصطلاح أصلا يستخدمه التجريبيون بمعنى آخر ، هو أن الإنسان مجبر بذاته أى بشخصيته بكل مقوماتها (من عوامل خارجية — كالجو والطعام والتربية في بيته أو مدرسته ... وعوامل باطنية — كالدوافع المكتسبة والميول الفطرية الموروثة ... — شخصيته تحدد سلوكه وترسم مستقبله ، فالتجريبيون يصنفون ما يرونه واقعا بالفعل ، وكانط يعبر عما ينبغى أن يكون — وهو أن يلزم الإنسان نفسه بطاعة عقله —

بمبدأ الواجب ، بمعنى أن يكون في مقدوره أن يأتي فعلا أو يتوقف عن إتيانه ، وهذا يخرج نفسه من عالم العلية التي تتحكم في الطبيعة ، ويجعل نفسه غاية في ذاتها ليقوم بأفعاله بمحض إرادته الحرة .

إن الإنسان مقيد بطاعة القانون ، لا كمعيد تستبد به سلطة خارجية ، بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراماً لإنسانيته ، ومن ثم كان شعوره بالإلزام ، ويترتب على حرية التصرف مقرونة بالتعقل قيام التبعية الخلقية moral responsibility إن التبعية لا تستقيم بغير الحرية ، بل قيل إن الشعور بالتبعية يكفي مبرراً للتسليم بحرية الإرادة ، والإنسان يشعر بأنه مسئول عن أفعاله طالما كان في وسعه أن يردّها إلى ذاته (العاقلة) وتنتفي مسئوليته متى كان مسوقاً إلى أفعاله بسلطة خارجية ، أو حتى متى كان مرجع سلوكه إلى ذاته اللاعاقلة ، أى متى تصرف مسوقاً بميوله الفطرية وعواطفه المكتسبة ، ومن أجل هذا جاء تأنيب الضمير عند اقتراف معصية ، وكانت التوبة كثيراً ما تقترن بمحاسبة النفس ، ومرد هذا إلى شعور المرء بأنه قليل اقتراف المعصية كان يستطيع أن يختار بمحض حريته اجتناب ارتكابها ، ومن هنا يجيء الندم^(١) (remorse) :

هذا رفض كانط رد الواجب أو الإلزام الخلقى إلى سلطات خارجية ، فأذكر رأى التجريبيين حين قالوا : إن عنصر القهر أو الضرورة — وهو ماهية الإلزام — نشأ عن ضغط خارجي ، لأن الإنسان عرف واجبه في ظل نظم سياسية ودينية وسلطات اجتماعية اتفقت على تهديده بالعقوبة إن عصى مواضعاتها ؛ بل رفض كانط رأى رجال اللاهوت الذين يرجعون أداء الواجب إلى تعاليم الدين ، فإن أوامر الله ونواهيه لا تبرر قيام الإلزام الخلقى ، لأن من حق المحايد أن يستفسر عن السبب الذي جعل الله تعالى يأمر به أو ينهى عنه ، وجواب السؤال أن الله يأمر بالفعل لأنه بطبيعته خير

(١) Ibid, p. 145—6

وينهى عنه لأنه بطبيعته شر^(١) ، وبذلك يكون الخضوع لسلطة الدين مرجعه إلى قانون أخلاقي ، ومعنى هذا أن الأخلاق تصدر عن العقل ولا تنشأ عن الدين ، بل إن الدين نفسه يقوم على الأخلاق .

إن كانط يميز بين استقلال الإرادة وخضوعها لسلطات أخرى ، فاستقلالها مكفول حين تكون قانون نفسها ، وعندئذ لا تصدر أفعال الإنسان إلا عن تقديره العقلي لمبدأ الواجب ، ولا يكتفى كانط برفض إملاءات السلطات الخارجية في كل صورها باعثاً على أفعال الإنسان ، بل يصرح بأن سلوك الإنسان إذا صدر عما تجيش به نفسه من رغبات وميول وأهواء ووجدانات ، افتقدت إرادته استقلالها ، ووجب أن يستبعد سلوكه من نطاق الأخلاقي ، بل حتى العواطف النبيلة لا تصلح باعثاً على أداء الواجب ، فالمرضة التي تخلص في رعاية مريضها عن رحمة ومحبة لا تتصرف بمقتضى القانون الأخلاقي ، لأن هذا القانون عند كانط يقتضى ألا يصدر للسلوك إلا عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب .

وفكرة الخير عند كانط تلحق القانون الأخلاقي ولا تسبقه ، بمعنى أن خيرية الأفعال لا تعرف إلا بالقياس إلى قانون أخلاقي ، وإذا كان النفعيون يجعلون الرغبة في تحقيق المنافع أو تفادي المضار قاعدة لسلوك الإنسان ، فإن كانط يحرص على إحلال القانون الخلقي مكان هذه الرغبة ، كانوا يرون أننا حين ننظر إلى الخير من زاوية الرغبة نراه وقد تمثل لنا في صورة لذة فردية أو منفعة شخصية ، فمن تصرف وفاقاً لرغباته — حتى ولو كانت مشاعر نحو الآخرين — كان يفسد خيره أو يلتمس لذته ، والمبدأ الذي يهيمن على جميع الرغبات عندهم هو حب الذات الذي نشأ عن غريزة المحافظة على البقاء ، وهي التي تهيمن على دوافع الإنسان وشهواته ، أما كانط فقد استبعد الرغبات في كل صورها باعثاً على أداء الواجب ، وقضى بأن يسير السلوك الخير بموجب القانون الأخلاقي دون نظر إلى

(١) انظر في تفسير ذلك ص ٣٠٦ إلى ٣٠٨ من هذا الكتاب .

ما يحتمل أن يترتب على هذا السلوك من نتائج وآثار ، وهذا القانون .
يوجب أن تصدر الأفعال عن احترام لمبدأ الواجب ، وبهذا يأمن الإنسان .
غائلة الخداع والتعصب لمصالحه ، ويتحرر من دوافع الأثرة ونوازع
الحساسية ، لأنه حين يسقط نتائج سلوكه من حسابه لا يهتم إلا بمبدأ الواجب .
في ذاته ، يستطيع عنده أن يجعل قاعدة سلوكه قانونا عاما للناس في كل
زمان ومكان ، وبذلك يتحرر من نزواته وأهوائه ، وينشد البشرية كلها .
ماعتبارها كائنا ناطقا^(١) .

مصدر الإلزام الخلقى في مذهبه :

لعلنا نزيد ما قلناه إيضاحا ، حين نقف — في هذا التمهيد — قليلا
لنقول كلمة عن مصدر الإلزام الخلقى في مذهبه ، فقد رأينا عند الحديث
على مكان الضمير في مذاهب المحدثين^(٢) موقف التجريبيين على اختلاف
صورهم من نشأة هذا الإلزام ، وعرفنا شيئا عن أصوله الأخلاقية عند
الأنثروبولوجيين والسيكولوجيين ومن إليهم ، ونريد الآن أن نعرف مكان
الإلزام من فلسفة كانط .

والحديث عن مصدر الإلزام في فلسفته يقتضينا أن نقف قليلا عند
فلسفته الميتافيزيقية ، لأن مذهبه الأخلاقي كان امتدادا لفلسفته الأنطولوجية .
الميتافيزيقية ، ومن أجل هذا نرى قبل الخوض في مذهبه وبيان خطواته
ومراحله ، أن نشير إلى بعض ما يعيننا الآن من فلسفته الميتافيزيقية في تصور
الكون .

العالم عند كانط عالمان ، عالم الأشياء كما هي في ذاتها ، وعالم الأشياء

(1) Cf. Dewey & Tufts, op. cit., p. 238 — 42 & Urban, Fundamental
of Ethics, p. 156—9

(٢) انظر ص ٣٥٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

كما تبدو لنا ، والعالم الثانى مختلف بالضرورة عن العالم الأول ، لأن العقل هو بصدد معرفته للأشياء بغير فى حقيقتها أو يفرض عليها قالباً من الكيفيات والعلاقات التى لا تتعلق بالأشياء فى ذاتها ، كالرجل الذى ولد وعلى عينيه منظار أزرق اللون ، يرى كل شىء مُزرق اللون وإن لم تكن الزرقة قائمة فى الأشياء التى يراها ، وإنما هى كيفية أو صفة فرضها على الأشياء بمنظاره الذى يصبغ بلونه كل مرثياته ، فالعقل يضيف إلى الأشياء التى يتصدى لمعرفتها صفات الكم والكيف وكون الشىء علة أو معلولاً ، يشغل حيزاً من المكان أو الزمان . . . بهذا لا ندرك قط شيئاً على حقيقة ، وإنما ندركه كما يبدو لنا .

والإنسان يبدو داخل عالم أنشأه له عقله ، أو ساهم فى إنشائه على أقل تقدير ، وهو لا يعرف خارج هذا النطاق شيئاً لأنه كلما حاول التعرف إلى شىء فرض عليه مقولات عقله ، على هذا النحو يدرك الإنسان الأشياء والأفكار والحقائق ، ويرى كأنه أن التجربة الحلقية نوع من المعرفة ، ولكنها معرفة يقينية لا يرتقى إليها الشك ، إنها تنشأ العلم « بما ينبغى » أن نأتيه من أفعال ، سواء أقدمنا على فعله أم أحجمنا عنه ، ومن أجل هذا كان الإنسان بهذه المعرفة اليقينية يتصل بعالم الأشياء كما هى فى الحقيقة . — أى عالم الأشياء فى ذاتها — وهكذا كان اختلاف المعرفة الحلقية عن سائر أنواع المعرفة ، وإذن فللإنسان مظهران ، يتمثل أولهما فى ذاته التجريبية التى تحوى خليطاً مشوشاً من الرغبات والأهواء ، وتربطه بعالم الأشياء كما تبدو ، ونفس صورية ترنسندنتالية transcendental هى مصدر التجربة الحلقية وعن طريقها يشارك فى عالم الأشياء كما هى فى الواقع^(١) إن الإنسان فى مظهره التجريبى الأول مقيد بطبيعة ماورث فى فطرته ، وبظروف ما كسب من بيئته ، وينخضع مع غيره من الظواهر

(1) Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics, p. 201 ff.

لقوانين العلية التي تحكم العالم الفيزيقي ، تشهد بهذا العلوم الإنسانية — من حياة وأنثروبولوجيا ونفس ووظائف أعضاء . . . كلها تقرر أن الإنسان مجبر وليس مخيراً (١) . ولكن كانط يستدرك فيقول إن الإنسان مع هذا يتميز من الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات ، وبها يتعذر اعتباره ابن الطبيعة التي يخضع لقوانينها ونظمها خضوعاً كاملاً ، فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتيه فعلاً من تصرفات ، يتميز بالشعور « بما ينبغي » أن يفعله ، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يميز بين ما يرغب في فعله وما ينبغي عليه فعله ، ومعنى هذا أن النظر إلى العوامل التي ترتد إلى استعداداته — سيكولوجية وفسيولوجية — وترجع إلى الجنس الذي انحدر عنه ، والطبقة التي ينتمي إليها ، والبيئة التي عاش في جورها ، والتربية التي أخذ بها . . . يسلمنا النظر إلى هذه الجوانب في حياة الإنسان إلى فهم الطريقة التي يسلكها بطبيعته ويتصرف فعلاً بمقتضاها ، ومع هذا كله نقول في كثير من الحالات إنه كان يستطيع أن يتصرف على نحو آخر ، أي أنه كان يستطيع أن يتصرف بمقتضى مبدأ ، أو وفق ما ينبغي ، ولا يقال هذا إلا مع افتراض قدرته على أن يتصرف على غير النحو الذي أتاه فعلاً ، من أجل هذا انفرد الإنسان بذلك دون غيره من كائنات ، فلا يقال إن الحجر ينبغي أن يتدحرج إلى أعلى ، أو أن النمر ينبغي عليه ألا يمزق فريسته ، وذلك لأن الجماد والحيوانات لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير النحو الذي تصرفت عليه فعلاً ، ولكن الإنسان وحده هو الذي يشعر بالزام يوجب عليه أن يتصرف وفقاً لمبدأ ، ويخالف بذلك ما كان مقرراً عليه أن يفعله ، فيتحرر بذلك من قيود العلية التي يخضع لها كجزء من العالم الفيزيقي ، وفي ظل هذه الحرية يأتي واجبه فإن ما ينبغي

(١) وللتوسع في بيان مذهب كانط يمكن الاطلاع على الفصل الرابع عشر من كتاب چود :

Guide to Philosophy, p. 359 ff.

على الإنسان فعله ، يتضمن فيما يقول كانط — القدرة على فعله
ought implies can

... إن الإلزام الخلقى يتضمن القدرة على طاعته ، لأن الإنسان لا ينبغي
عليه أن يأتي فعلاً إلا متى كان قادراً على إتيانه ، وإلا كانت « ينبغي » وهما
ونخداعاً ، وبهذا يصبح الإنسان سيد نفسه ورب أفعاله .

والشعور بالإلزام الخلقى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعور بالحرية ، حرية
الذات التي تريد ، (الذات الترنسندنتالية) والإنسان بفضل القانون
الخلقى يكشف في نفسه الشعور بالحرية ، وهذا الشعور بالإلزام لا يرتد إلى
أصول غير أخلاقية — كما ظن الأنثروپولوجيون والسيكولوجيون من قبل ،
إنه يرتد إلى مبدأ يستلهمه ومثل أعلى يستوحيه ، إن الإنسان حين يأتي ما ينبغي
فعله لا يستجيب لميوله الفطرية ولا يستسلم لدوافعه النفسية ، وإنما يتحرر
من آثار الوراثة وقيود البيئة ومواضعات الظروف التي تحدد نفسيته ،
ويتجرد عن تأثيرات العالم الفيزيقي الذي يقيد جسمه ، ويعلو على رغباته
ولا يكثر لنتائج أفعاله ، وبمعنى آخر يتخلص من الجانب الملى يربطه
بالعالم كما يبدو ، وينتمى إلى عالم الحقائق في ذاتها ، وعندئذ يتصرف ككائن
أخلاقي ، فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب ، ويزاول أفعاله بإرادة حرة ، ولا
يتقيد بغير نفسه التي تعتق مبدأ أخلاقياً ندين له بالولاء^(١) .

وهكذا نرى مما أسلفنا أن مرد الإلزام الخلقى عند التجريبيين والوضعيين
إلى أصول بدئية ظهرت في حياة الجماعة البشرية في ضوء خبرتهم ، فسلوك
يعينه حق — لصاحبه أو لجماعته — نفعاً فكان خيراً ، وسلوك آخر أدى إلى
ضرر — حاق بصاحبه أو بجماعته — فكان شراً ، وليست الخيرية أو الشرية
من صنع العقل أو وضع الفلاسفة ، ومن أجل هذا اهتم التجريبيون
والوضعيون عند تقويم فعل من الأفعال بما يترتب عليه من نتائج وآثار .

(1) Joad, Philosophy, ch. V. p. 143 ff.

أما العقليون والحدسيون فقد ردوا خيرية الأفعال إلى سلطة تقوم في باطن الذات - هي العقل أو الضمير أو ما يدخل في معناه - ومن هذه ذهب كانط إلى أن الواجب شعور بالزام عقلي مع إدراك استحالة ضده ، هو أمر مطلق نطبعه وفاقا لطبيعة العقل العملي الذي يميز الإنسان - باعتباره حيوانا ناطقا - من سائر الكائنات . من أجل هذا اقتضت الأخلاقية أن يلزم الإنسان نفسه بمحض إرادته بسلوك يضحى فيه بمطالب جسمه ودوافعه طاعة لنداء العقل دون اكتراث بوجودان أو عاطفة أو نحوها ، وإلا افتقد الفعل قيمته الأخلاقية .

حسبنا الآن ما أسلفنا ، فقد قصدنا به أن نلقى بعض الضوء على بعض الأسس التي أقام عليها كانط مذهبه في الواجب ، تخفيفاً للظلمات التي قد تكتنف فهم هذا المذهب ، ولعلنا نستطيع الآن أن نعرض هذا المذهب الشايع ، فلنمهد للملك بكلمة عن :

أهم أبحاث الأخلاقية :

عرض كانط مذهبه الأخلاقي في كتابين من كتبه الرئيسية هما : « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » الذي صدر عام ١٧٨٥ وكتاب « نقد العقل العملي » الذي نشر بعده بثلاثة أعوام وفيهما رفض إقامة الأخلاقية على التجربة الحسية على نحو ما فعل هوبز وغيره من التجريبيين ، كما أنكر ردها إلى الحس الباطني الذي قال به أصحاب الحاسة الخلقية السالفة الذكر ، بل استبعد إرجاعها إلى العقل الذي قال به أصحاب مذهب الكمال Perfectionism من أمثال كروسوسوس Crosius و « ولف » Wolff ممن جعلوا تنمية المواهب كلها غاية السلوك الرئيسية ، فإنهم وإن ردوا الأخلاقية إلى العقل دون الحساسية قد أغرقونا في فيض من الاحتمالات الغامضة المهمة ، وردوا الأخلاقية إلى العقل المجرد من المادة ، فيه وحده نستطيع أن نقيم قانونا كلياً ضرورياً للأخلاق ، فنحدد مدلول الواجب أمراً مطلقاً ، ومعنى الإرادة الخيرة التي تتمثل في العمل بمقتضى الواجب .

وكتابه الأول يضم مقدمة وثلاثة فصول يتحدث فيها عن الإرادة الحرة ، ومبدأ الواجب ، ويعقب بنقد المذاهب التي سبقتها أو عاصرتها ، ثم يعرض في الفصل الثالث للحديث عن الحرية والواجبات العامة ، ويعود إلى هذا الموضوع في كتابه الثاني مع الإبانة عن افتقار الأخلاقية إلى الاعتقاد في مصادر ثلاثة ، هي حرية الإرادة ، وخلود النفس ووجود الله .

وفي مقدمة كتابه الأول دعائم ميتافيزيقا الأخلاق يشير إلى أن مبادئ الأخلاق التي نأق بمقتضاها ما ينبغي فعله تُعرف معرفة قبلية سابقة على التجربة *à priori* فإن التجربة تشهد بما يأتيه الناس بالفعل من تصرفات ، ولكنها لا تستطيع أن ترقى إلى البرهنة على ما ينبغي أن يفعلوه ، بل إن الناس كثيرا ما يأتون من الأفعال ما ينبغي أن يتجنبوه ، فإذا كانت هناك مبادئ خلقية عامة تصور ما ينبغي أن يكون ، وجب أن يكون العلم بها أوليا قبليا لا يستند إلى تجربة حسية ، وهذا الجانب من علم الأخلاق يتعلق بتكوين المبادئ الخلقية وتبريرها ، ويتمثل في قولنا : ينبغي - واجب - خير - شر - حق - باطل ... وهذا هو مانسميه بميتافيزيقا الأخلاق ، أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه يستند إلى الحرية ، وهذا هو الجانب التجريبي الكسبي في علم الأخلاق ، ويسميه كانط بالأنثروبولوجيا العملية ، ومن الواضح أن مرجع هذه التفرقة إلى نظريته الأستمولوجية ، فإن التجربة تتيح استخلاص الواجب من استقراء الأمثلة الجزئية ، أما كانط فينشد مبدأ أسمى للأخلاقية ، ومن ثم لا يستطيع استمداده من التجربة ، والجانب الأول القيلي في فلسفة الأخلاق هو وحده الذي يكشف [عن طبيعة الواجب ، والخلط بينه وبين الاعتبار التجريبية - من مصلحة ذاتية أو غيرها - يُفضى إلى اضطراب الفهم واضمحلال الأخلاق ، ويحاول كانط في كتابه « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » أن يضع أسس هذه الميتافيزيقا معترفا بأن استيفاء هذا الغرض يتطلب نقدا كاملا للعقل

العملي ، ومن ثم قصر مهمة الكتاب على إقامة المبدأ الأسمى للأخلاقية ،
مستبعدا كل المسائل التي يقتضيها تطبيق هذا المبدأ : . . . بقي علينا بعد
هذا التمهيد أن نعرض لمذهبه ونعرف مراحله كما جاءت في كتاباته :

خطوات مذهبه

الإرادة الخيرة :

يبدأ كانط الفصل الأول من كتابه (١) بالحديث عن الإرادة الخيرة ،
فهي تحتل في مذهبه مكانا ملحوظا ، إنها عنده العمل بمقتضى الواجب لذاته
دون نظر إلى نتائج ، وهو يقول عنها إنها الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره
خيرا دون قيد ولا شرط ، فهي خير مطلق يتخطى الظروف والأحوال ،
بل هي الشيء الوحيد الذي يعتبر خيرا في ذاته ، بصرف النظر عن علاقته
بغيره من أشياء ، وإن لم تكن الخير الوحيد ، فثمة أشياء تعتبر خيرا في حالات
دون حالات ، هي شر حين يساء استعمالها وتسخر لأغراض سيئة ، كمواهب
العقل من ذكاء وأصالة حكم ، ومواهب الحظ من مال وجاه ونحوه ؛
وخيرية الإرادة الصالحة ليست مستمدة من خيرية النتائج التي تنشأ عنها ،
فإن الخيرية المشروطة المقيدة لا تكون قط مصدر خيرية مطلقة ، بل إن
الإرادة الصالحة تظل خيرة حتى إذا أخفقت في تحقيق أهدافها ، وإن
كانت لها أهداف تنشأ لتحقيقها

يفرق كانط بين الإرادة الخيرة الصالحة والإراد الشريرة السيئة ، أولاهما
محبة تستهدف البناء والانسجام والثانية كراهية تستهدف الهدم والفوضى ؛
أولاهما ترمى إلى ضبط الميول الفردية وتنظيم الدوافع الذاتية مستجيبة للقيم ،

(١) ترجمه H. J. Paton تحت عنوان The Moral Law or Kant's Groundwork
of the Metaphysic of Morals وترجمه Abbott تحت عنوان Fundamental
Principles of the Metaphysics of Morals. وسنستند على الأول .

وثانيتها تميل إلى فوضى الدوافع والميول والنزوات ، والأفعال التي تصدر عنها تفقد طابعها الأخلاقي وتنقسم بطابع أناني ذاتي .

وتتمثل الإرادة الخيرة في إرادة العمل وفاقا لمبدأ الواجب في ذاته ، لا انتظارا لمنفعة ولا انسياقا وراء ميل أو رغبة ، وفي هذا خالف كانط جميع التجريبيين ، ومع اتفاق الناس على اعتبار الإرادة الصالحة خيرة في كل الحالات ، دون نظر إلى نتائجها النافعة ، فإن علينا أن نناقش ذلك في ضوء فهمنا لوظيفة العقل ، فنفترض مقدما أن لكل عضو وظيفة قد هيئت على أحسن الوجوه لتأديتها ، وكذلك الحال في الحياة العقلية ، فوظيفة العقل أن يهيئ على سلوك الإنسان ، كما أن وظيفة الغريزة أن تتحكم في سلوك الحيوان ، ولو كانت غاية الإنسان تحقيق السعادة لكانت الغريزة أقدر من العقل على تحقيق هذه الغاية ، وإذا افترضنا أن العقل — كغيره من الأعضاء — قد هيئ بحيث يحسن تأدية وظيفته ، لما كانت وظيفته مجرد إيجاد إرادة تكفل تحقيق السعادة ، بل كان يهدف إلى إيجاد إرادة تكون خيرا في ذاتها دون اعتبار لنتائجها وآثارها ، والإرادة الخيرة تتجلى في وضوح متى اضطرت مع رغباتنا ودوافعنا الطبيعية ، فقاومتها في ظل الواجب لذاته ، وإن لم يكن مؤدى هذا أن الخيرية من حيث هي كذلك تقوم في قهر النزعات الطبيعية ، فإن الإرادة التي اكتملت خيريتها لا تجد أمامها ميولا تتصدى لقهرها ، ومن ثم لا تقال فكرة الواجب (التي تتضمن التغلب على نزوات النفس ونزعاتها) على مثل هذه الإرادة الكاملة^(١) ، وهكذا تبدو الأخلاقية حين يصطرع الواجب مع الهوى ، ويتنازع العقل مع الشهوة .

وهذه الإدارة تقوم خارج التتابع العلي الذي يتمثل في عالم الأشياء

(1) Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals. p. 61-5 & Paton's analysis, p. 17-18

كما تبدو ، فهي تستمد من طبيعة الإنسان باعتباره كائناً خلقياً ينتمى إلى عالم الحقائق كما هي في الواقع ، فإذا أطاع القانون الخلقى صدرت طاعته عن ذاته ، باعتباره كائناً ناطقاً حقيقياً وليس فرداً في عالم العلل والمعلولات ، وحاسة الإلزام الخلقى حقيقة تستمد سلطتها من العالم الحقيقي ؛ فنحن ننتمى إلى هذا العالم بمقتضى قدرتنا على إدراك حوافز الإلزام الخلقى وطاعة أوامره .

وهكذا ميّز كانط بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، فالعالم الذى نعرفه بحواسنا وعقولنا يستحيل أن يحوى قاعدة لمعرفة ما ينبغي أن يكون ، إن معرفتنا بهذا الذى « ينبغي أن يكون » صادرة عن قوة فريدة هي الإرادة الحرة ، وبها نشعر بوجود إلزام يحملنا على التصرف وفقاً لما يقتضيه واجبنا ، وهذا الإلزام لا يفرض علينا أن نطيعه على كره منا ، فإننا أحرار في الاستجابة لإملاءات الإرادة الحرة أو رفض الخضوع لأوامرها (١) .

مبدأ الواجب :

بصرح كانط بأن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً لأنها صدرت عن ميل مباشر ، أو دفعت إليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصية ، بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب ، وهذه هي القضية الأولى في مبدأ الواجب ، لا يكفى أن يكون الفعل الخلقى مطابقاً — في نتائجه — لمبدأ الواجب ، بل يتحتم أن يجيء طبقاً للواجب ، أى أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب ، فكم من أفعال تدفع إليها الرغبة في تحقيق منفعة شخصية ، ومع هذا تتفق في نتائجها مع مقتضيات الواجب ، فلا تكون من أجل هذا متمشية مع مبدأ الأخلاقية الأسمى ، وقد يعيل الناس إلى اعتبار

(1) Joad, Guide to the philos. of morals 206-07.

السلوك خيراً متى صدر عن ميل مباشر ، كالذى يحملنا عليه دافع التعاطف الوجداني أو يدفعنا إليه الشعور بالأريحية ، ولكننا إذا تونخينا التمييز بين فعل لا يصدر إلا عن ميل ولا يبيء طبقاً للواجب ، وفعل آخر لا يصدر إلا عن مبدأ الواجب ولا يتدخل في حملنا على فعله ميل أو هوى ، إذا ميزنا بين البواعث على هذا النحو تبين لنا أن أفعالنا التي لا تصدر إلا عن شعورنا الطبيعي بالتعاطف قد تكون صواباً وخليقة بالثناء والتقدير ، ولكنها مع هذا تخلو من كل قيمة أخلاقية ، على عكس الأفعال التي لا يحمل عليها إلا مبدأ الواجب ، وتقديم العون لمن يفتقرون إليه بدافع من الواجب يبدو أكرم في عرف الأخلاق متى نهض به الإنسان في وقت تثقله فيه متاعبه ، ولا تحمله عليه نزعاته الطبيعية .

الواجب عنده لا يفتقر إلى باعث خارجي ، أي لا يحتاج إلى حافظ من عاطفة أو وجدان أو ميل من أي نوع كان ، ولكن كانط يستثنى من هذا عاطفة الاحترام للقانون الأخلاقي ، لأنها تنشأ عن العقل ولا تصدر عن الحساسية ، إنها عاطفة أو ميل من حيث هي شعور لدى الإنسان بأن القانون الأخلاقي يصدر عن إرادته ورغبته ، وشعوره في نفس الوقت بخضوعه للقانون الذي يفرضه على نفسه ، ولكنها تمكن لتقدير الإنسان لذاته واعترافه بكرامته حين يطمئن من نزواته ويحد من ميوله ودوافعه وأطماعه ، إن عاطفة الاحترام تصدر عن العقل ومن هنا جاء تميزها من سائر العواطف والميول التي تنشأ عن رغبة أو رهبة .

وقد كان يمكن أن يكون هذا التصور تافهاً لو أن كانط ذهب إلى القول بأن وجود ميل طبيعي أو شعور بالرضا عند إتيان الأفعال الحسنة ، يقلل من قيمة هذه الأفعال من الناحية الأخلاقية ، كما ظن الكثيرون من نقاده ، ولرفض هذا الظن علينا أن نذكر أنه كان يوازن بين فعلين صدر أحدهما عن مبدأ الواجب ، وصدر ثانيهما عن هوى ، فالصحيح

أنه يرد قيمة الفعل الأخلاقية إلى الواجب وليس إلى الميل باعثاً على إتيانه ، فإذا أدى الإنسان واجبا — كإتقاد غريق — تدفعه إلى هذا عدة بواعث من بينها باعث الواجب ، وجب لكي يكون التصرف أخلاقياً أن يكون باعث الواجب وحده كافياً لإتيان الفعل ، ولم يتردد كانط مع هذا في الاعتقاد بأن العواطف النبيلة تساعد على إتيان الأفعال الخيرة ، ومن أجل [هذا كان غرسها في النفس واجبا ، فإن العالم يفقد جماله الأخلاقي بغير هذه العواطف ، بل يرى كانط — برغم نفوره من اتخاذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا — أن علينا واجباً غير مباشر يقضى بالبحث عن سعادتنا (١) .

أما القضية الثانية فمؤادها أن الفعل الذي يصدر عن الواجب يتضمن قيمته الخلقية ، وقيمه لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها ، بل تتوقف على المبدأ أو القاعدة التي يؤدي الإنسان بمقتضاها واجبه أيّاً ما كان هذا الواجب ، بهذا أعاد كانط تقرير قضيته الأولى بطريقة فنية ، وقد قلنا إن الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها المطلقة من الحرية المشروطة المقيدة التي تكفلها النتائج التي تحققها ، ويصدق هذا أيضاً على الأفعال الخيرة التي تنجلي فيها الإرادة الخيرة التي تعمل من أجل الواجب .

ويعيز كانط بين القاعدة maxim والقانون أو المبدأ principle فالقاعدة هي المبدأ الذي نعمل فعلاً بمقتضاه ، هي مبدأ شخصي محض ، قد يكون خيراً وقد يكون شراً ، وهو في عرف كانط مبدأ ذاتي يتعلق بصاحبه ، ويتجلى في الأفعال التي يقوم بها فعلاً ، أما المبدأ الذي يكون موضوعاً (القانون) فهو الذي يسير بمقتضاه سلوك كل كائن عاقل ، متى كان لعقله سيطرة كاملة على أفعاله ، وهو مبدأ ذاتي بالنسبة لصاحبه — بمعنى أنه هو الذي فرضه على نفسه — وموضوعي بالقياس إلى كل كائن عاقل — من حيث إمكان تعميمه قانوناً عاماً للناس جميعاً .

إذن فالقاعدة فرع من المبدأ الموضوعي العام يؤدي بمقتضاها فعل
لأعين ، فإذا قررت أن أنتحر تفادياً للتعاسة أمكن القول بأن انتحاري كان
وفاً للقاعدة ، مؤداها أن أقتل نفسي متى غلبت متاعب الحياة مباهجها ،
ولكن هذه وأمثالها قواعد « مادية » تنشأ عن تعميم حالات جزئية يباعث
شخصي ونتيجة مقصودة ، ولما كانت الحرة لا تنشأ في الأخلاق عن النتائج
إلى تهدف إليها الأفعال ، استحال أن تجيء الحرة عن قاعدة مادية من
هذا النوع ، إن قيمة الأفعال يجب أن يكون مرجعها إلى المبدأ الذي يقضي
بأن يؤدي الإنسان واجبه لذاته دون أي اعتبار آخر ، هذه قاعدة خلو من
أي مادة ، إنها لا تهدف إلى إشباع رغبة خاصة أو تحقيق نتيجة معينة ، إنها
— بلغة كانط — قاعدة صورية ، فالعمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى
قاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوى ، والرجل الفاضل يقبل القاعدة
المادية أو يرفضها وفقاً لمدى اتساقها أو تنافرها مع القاعدة الصورية التي تقضي
بتأدية الواجب لذاته .

أما القضية الثالثة في مبدأ الواجب فيستخلصها من القضيتين السالفتين ،
ومؤداها أن الواجب هو ضرورة العمل بوازع من احترام الواجب ، بل لعلها
ترادف القول بالعمل وفاقاً لقاعدة تقضي بتأدية الواجب لذاته ، إذ لو كانت
قاعدة السلوك صورية وليست مادية تقضي بإشباع رغبات الإنسان ، تحتم أن
تكون قاعدة تقضي بالتصرف وفاقاً للعقل ، أي بالعمل بمقتضى قانون صالح
لكل كائن ناطق مستقلاً عن الرغبات الشخصية والمصالح الدائمة ، وهذا
القانون يبدو بسبب ضعفنا البشري قانوناً للواجب يفرض طاعته ، مثل هذا
القانون المفروض علينا لا بد أن يثير في نفوسنا وجداناً مشابهاً لوجدان
الخوف ، وباعتباره تشريعاً فرضناه على أنفسنا عن طريق طبيعتنا العاقلة ،
لا بد أن يثير فينا وجداناً مشابهاً للميل أو الانجذاب ، وهذا الوجدان المعقد
هو احترام لا يرتد إلى مؤثر حسي ، ولكنه يرجع إلى الظن بأن إرادتي تخضع

لمثل هذا القانون العام مستقلة عن تأثير الحس في كل صورته ، ومن هنا
أمكن القول بأن الفعل الخير هو الذى يؤدى بوازع من احترام الواجب ، وأن
هذا هو الذى يهبه قيمته الخلقية المطلقة (١) .

الرؤس المطلق ودوراته في فلسفة كانط :

هذا هو القانون الذى يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ، وهو لا يتوقف على
رغبتنا في تحقيق نتائج معينة ، بل حتى لا يقرر فعلاً بعينه يوجب على الإنسان
إتيانه ، وكل ما يفرضه علينا أن نواصل طاعته لذاته وأن نحرص على أن
نطابق بين أفعالنا وبينه من حيث هو كذلك ، فإن الإنسان لا يكون فاضلاً
لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته — وإن كان له أن يفعل ذلك — بل
لأنه يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً ، إنه يتعارض مع دوافعنا
ورغباتنا ، ويطاع لذاته ، ومن أجل هذا سماه كانط أمراً مطلقاً Categorical
imperative وصيغته السلبية « ينبغى ألا أتصرف إلا بطريقة أستطيع أن أريد
جعل قاعدة تصرفي قانوناً عاماً للناس جميعاً :

هذه هي أول صيغة لمبدأ الأخلاقية الأسمى ، وهو الشرط الأقصى لكل
القوانين والأحكام الخلقية ، وهو الأصل الذى تصدر عنه جميع القوانين ؟
وقد عرض كانط — في الفصل الثانى من كتابه — لتحديد معنى الأمر ،
توطئة لمعرفة الأمر الخلقى والقول بإمكان قيامه وعدم استحالة ، فبرى أن
الأمر يقتضى وجود كائن عاقل لديه القدرة على أن يتصرف وفقاً لفكرته
عن القوانين أو المبادئ ، وهذا هو ما نعنيه حين نقول إن لديه إرادة ،
وهذه الإرادة يراد بها ما يقصده بالعقل العملى ، وبمقدار ما يتوخى الإنسان
التصرف بمقتضى المبادئ الموضوعية توصف إرادته وأفعاله بأنها خيرة ،
ولكن الناس لا يخضعون سلوكهم لمثل هذه المبادئ الموضوعية دوماً ،

ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ضرورية من الناحية الموضوعية ممكنة من الناحية الذاتية .

وتبدو المبادئ الموضوعية في نظر الذين لم يستكمل العقل سيطرته على سلوكهم وكأنها تقهر إرادتهم ، أو كأنها مفروضة عليهم من سلطة خارجية ، ولا تتمثل في نظرهم الطريقة التي تتكشف عن طريقها إرادتهم ، كما هو الحال عند الذين تهيأت لعقولهم السيطرة الكاملة على سلوكهم ، فإذا بدا المبدأ الموضوعي ملزماً عن قهر أو إكراه كان أمراً *Command or imperative* . (فإن كان لم يميز في وضوح بين اللفظين) وجميع الأوامر يمكن التعبير عنها بقولنا : ينبغي ، وهو لفظ يصور الإلزام القائم بين المبدأ والإرادة ، ويفترض فعلاً يوجبه مبدأ موضوعي ملزم لكل كائن عاقل ، فالأوامر ملزمة من حيث هي مبادئ موضوعية ، ومطابقة الأفعال الإنسانية لهذه الأوامر تتضمن القول بأنها خير^(١) .

ويأخذ كانط بتصنيف الأوامر توطئة لاستخلاص الأوامر الحقيقية من بينها ، فيرد الأوامر إلى ثلاثة تقابلها ثلاثة مبادئ موضوعية وثلاثة صنوف من الخير :

فبعض المبادئ الموضوعية مشروطة بمقيدة بإرادة غاية ، فالكائن الناطق يتبعها بالضرورة طالما أراد تحقيق هذه الغاية ، وعن هذه المبادئ تصدر الأوامر المشروطة *Hypothetical or conditional* — صيغتها العامة : إذا أردتُ تحقيق هذه الغاية فينبغي على أن أفعل كذا ، وهذه الأوامر تأمرنا بإتيان أفعال تعتبر خيراً « كوسيلة » لغاية أردناها بالفعل أو قد نرغب في تحقيقها .

فإذا كانت الغاية بحيث يريد كل كائن عاقل بطبيعته سميت أوامر عملية ، وكانت الغاية تحقيق سعادته الشخصية .

(١) Cf. ibid, p. 22—6 & 69—80.

وثمة مبادئ غير مشروطة يستجيب لها بالضرورة كل كائن ناطق ، وهى غير مسبقة بإرادة غاية بعيدة ، هذه المبادئ تفسح المجال لظهور الأوامر المطلقة (Categorical (absolute وصيغتها العامة « ينبغى أن أفعل كذا (لذاته) ، بغير شرط سابق ، وهذه وحدها هى أوامر الأخلاقية المطلقة ، والأفعال التى تقضى بها خير فى ذاتها ، وليست خيراً من حيث هى وسيلة إلى تحقيق غاية أبعد منها .

ويعرض كانط بعد تصنيفه للأوامر إلى إمكان قيامها وتبريرها ببيان أنها صالحة للإنسان بما هو كذلك ، ولتبرير النوعين الأولين يقول إن كل كائن عاقل يرغب بإرادته فى تحقيق غاية معينة لا بد أن يريد بالضرورة الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية .

أما الأوامر المطلقة فلا يتيسر تبريرها ، لأنى حين أقول ينبغى أن أودى الواجب (لذاته) لا أفترض مقدماً وجود غاية أردت تحقيقها ، إن كل كائن عاقل يستجيب لها لمجرد أنه كائن عاقل ، وإن كانت طاعته للواجب لا يمكن استخلاصها من طبيعته العاقلة بالتحليل ، ومن ثم لا يمكن تبريرها بالرجوع إلى التجربة ، إنها قضية قبلية . . . إنها لا تحتل برهاناً ، لأن من المستحيل أن نقيم الدليل النظرى على السبب الذى من أجله ينبغى أن يطاع القانون ، ولو أمكن أن يقام عليه دليل ، لكان — فى نظر كانط — أمراً مشروطاً ، وأصبح وسيلة إلى تحقيق غاية ، ومن هنا تضمن نية الفاعل فى أن يعد قاعدته سلوكه قانوناً عاماً يتخطى الزمان والمكان ، وفى هذا تبدو صورية الأمر المطلق ، لأن سلوك الإنسان يستهدف طاعة القانون فى ذاته باعتباره قانوناً ، ولا يرمى إلى تحقيق رغبة أو إشباع ميل أو إرضاء نزوة .

مادة الواجب وقواعدها :

قلنا إن كانط كان يرى — فى مقدمة دعائم ميتافيزيقا الأخلاق — أن العلم بالمبادئ الخلقية الكلية قبلى سابق على التجربة — وهذه هى ميتافيزيقا الأخلاق —

أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه كسبي يستند إلى الخبرة ويحيى بالتجربة ؛ الواجب عنده مبدأ صوري محض ، أما الواجبات المفروضة على الإنسان فإنها لا تعرف إلا عن طريق التجربة ، فإذ الواجب — أى فحوى الأفعال التى ينبغى إتيانها — تستمد من مبدأ الواجب ، ومن أجل هذا يستنبط كائناً من صورية الواجب ثلاث قواعد عملية تُعين الإنسان على أن يحدد نوع الأفعال التى يأتىها ، وتطبيقها مجتمعة أفضل عنده من تطبيق كل منها على حدة ، وهذه القواعد هى قاعدة التعميم وقاعدة الغائية وقاعدة الحرية .

قواعد الأمر المطلق : قاعدة التعميم :

إن الأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقاً لقانون عام ، أى بموجب مبدأ صالح للإنسان بما هو إنسان ، وصيغته هى :

افعل طبقاً لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً (١) .
وأول ما يميز هذا الأمر أنه « كلى صورى » فهو خطاب موجه للإنسان بما هو إنسان ، وهو لا ينطوى على غايات يراد تحقيقها ، ولا يفتر إلى تجربة تؤيده .

ويتدرج كائناً إلى صيغة أخص من الصيغة السابقة فيقول : « افعل طبقاً لقاعدة تريد أن تجعلها قانوناً عاماً للطبيعة » فالإنسان الفاضل لا يتصرف مسوقاً بهوى ولا مدفوعاً بمصلحة ذاتية ، بل إن مَرَدَّ خبريته إلى أنه يخضع سلوكه لمبدأ موضوعى صحيح بالنسبة له ولغيره من الناس وهذا هو جوهر الأخلاقية .

إن القاعدة تقضى بأن نتصرف وفقاً لما توجهه الإرادة الحرة ، وهى توجب علينا أن نتصرف فى كل حالة بموجب مبادئ عامة نعرف عن طريق الحدس أنها ملزمة لنا من الناحية الأخلاقية ، وبالبحث عقلياً فى هذه المبادئ نتبين أنها المبادئ الوحيدة التى لا تناقض ذاتها ، ومعنى هذا عند كائناً أن

(١) Cf. ibid, p. 27—30 & 32—9.

آية السلوك الخلقى إمكان تعميمه من غير تناقض ، أما السلوك اللاأخلاقى فإنه إذا تعمم تناقض نفسه ، ومصادق هذا أمثلة يسوقها كانط نفسه — عن تعميم الانتحار أو الوعد الكاذب أو نحوهما .

ولاختبار الصيغة السالفة الذكر يقدم كانط أمثلة يستقيها من التجربة ، فالذى ينتحر تخلصا من متاعب حياته يصدر فى تصرفه عن حب للذات ، فيجيز التخلص من الحياة متى زادت متاعبها على مباهجها ، فإذا أردنا تعميم هذا التصرف وجدنا أن الطبيعة تقضى بتنمية الحياة واستطالتها ، ومن ثم نلاحظ أن الطبيعة التى تجيز الانتحار تناقض نفسها ، بالإضائة إلى أن تعميمه قانونا للناس ينتهى بالقضاء على الطبيعة نفسها ؛ فلا يوجد إنسان يطالب بطاعة القانون الذى يقضى بالانتحار !

ويمثل هذا نقول إن من يقترض مالا ويعد برده مع علمه بعجزه عن البر بوعده ، يجد أن تعميم تصرفه قانونا عاما مستحيل ، لأن مفهوم الوعد لا يستقيم إلا مع تصور صدقه ، فالوعد الكاذب يناقض مفهوم الوعد ، وهو ينتهى بالناس إلى الكف عن تصديق أى وعد ، وبذلك يمتنع قيام الوعد ؛ (ومثل هذا يقال فى السرقة ، لا يمكن تعميمها قانونا للناس لأنها تنتهى بامتناع الملكية وبذلك تنتفى السرقة . . .) وهلم جرا .

ويسوق كانط مثالا من نوع آخر ، التناقض فيه لا يقوم على أساس منطقي ، وإنما يبدو فى مناقضة الإرادة لنفسها ، فالإشفاق بالآخرين واجب أخلاقى ، إن الامتناع عن مساعدة الآخرين لا ينطوى على تناقض عقلى ، ولكننا حين نتصور أنفسنا فى وضع من يحتاج إلى مساعدة الآخرين ، لا نستطيع أن نريد أن يمتنع غيرنا عن مساعدتنا ، وبهذا يصبح الإشفاق على الآخرين واجبا أخلاقيا ، وإلا ناقضت الإرادة نفسها .

بهذا يصبح الشر متطفلا على الخير ، بمعنى أن قيامه يفتقر إلى وجود الخير ولا يستقيم بذاته ، فبعض الناس يخططون لأن أكثرهم يصيبون ، واللص

يوجد متى وجد مالك يستحق أن يُسرق ، إذ لو كان كل الناس لصوصه ما وجد شيء يُسرق ، والحياة تكون مفيدة لأهلها بوجود كثرة من أهل الأمانة ، ولو كان جميع الناس أمناء ما كان للخيانة ميزة ، وإذا كانوا جميعاً كذبة ما صدق أحد أحداً ، إن الكذب مفيد لقلة من الناس لأن أكثر الناس يتوخون الصدق ، وغرض الكاذب أن يكسب ثقة غيره في أقواله ، ومدى نجاحه مرهون بمقدار الثقة التي يخلعها الناس عادة على الأقوال التي يسمعونها ، وهذا بدوره مرهون بمبلغ وجود الصدق في أفراد المجتمع ، ومعنى هذا أن قول الصدق كلما شاع بين الناس زادت فائدة الكذب عند القلائل الذين يتجنبون الصدق ، ومثل هذا يقال في الأمانة والحياة ، ومن هذا نرى أن قيام الشر مرهون بوجود الخير .

وللقاعدة السالفة دلالة ثانية ، إنها تقضى بأن يكون المبدأ الأخلاقي الذي يتصرف الإنسان بموجبه واحداً في كل زمان ومكان ، فيمتنع بهذا أن يستثنى الإنسان نفسه من القاعدة الأخلاقية ، ليس من حق الإنسان أن يبيع لنفسه ما يحرمه على غيره ، إن من يؤثر العمل وفقاً لنوازع رغباته الشخصية على العمل وفقاً لنداء الواجب ، يجانب ما تقضى به المبادئ الأخلاقية ، ولو أن كل إنسان ألف استثناء نفسه من هذه المبادئ رعاية لمصلحته الشخصية ، لاستحال وجود المجتمعات المنظمة ، فمن ذلك أني إذا أبحث لنفسي أن أسافر في قطار بغير تذكرة ، بحجة أني أفقر إلى ثمنها أو أرغب في إنفاقه في شيء آخر ، ثم عمدت تصرفي هذا فأصبح قاعدة للركاب ، أفلست مصلحة السكك الحديدية لا محالة ، وبطل هذا الطريق من المواصلات ؛ من أجل هذا صرح كانط بأن من الخصائص التي تميز قواعد الأخلاق ضرورة تطبيقها على كل إنسان ، بغير تمييز ، ومعنى هذا أن الناس جميعاً متساوون أمام القانون الأخلاقي ، ولا عذر لأحد في خرقه أيا كانت مبررات ذلك ، وهكذا تصبح آية السلوك الخلقى إمكان تعميمه

حون أن يؤدي التعميم إلى موقف مستحيل ، وبهذا يمتنع الاستثناء مهما كانت ظروفه وأسبابه .

إن سيء الخلق هو الذى يرغب فى كسر القاعدة (الاستثناء) إن
اللعن لا يريد أن يسرقه غيره ، وإذا تهربت من دفع ما على من الضرائب
بحجة أن ذلك يفيدنى من ناحية ولا يضيف كثيراً إلى ميزانية الدولة ،
لو أردت تعميم هذا التصرف بحيث لا يودى مواطن ضريبة للدولة ،
لا تمتنع وجود ضرائب تفرض على المواطنين ، وهيئة تقوم بتحصيلها ،
فكسر القاعدة هنا أدى إلى تناقض وبذلك يكون التهرب من دفع الضريبة
فعلاً لا أخلاقياً ، لأنه ضار بالصالح العام ، بل لأن كسر القاعدة يؤدي
إلى التناقض ، لا يجوز لإنسان أن يكذب ولو استهدف من وراء كذبه
إنقاذ إنسان من براثن مجرم خطير ، وإذا لم نسلم بذلك امتنع القول
بمبادئ قبلية سابقة على التجربة ، ولم تنقطع الصلة بين أخلاقية الأفعال
ونائجها . . . (١) .

بل إن للقاعدة دلالة أخرى ، هي أن الواجب لا يؤدي قط إلا من أجل الواجب ، ومن أجل هذا ميّز كانط بينه - باعتباره أمراً مطلقاً - وبين الأمر المشروط ، فأوامر الرغبة مشروطة ، بمعنى أنها تقوم على قولنا : إذا . . . كقولنا افعل هذا إذا أردت أن . . . أما الأمر المطلق فيقضي بأن يؤدي الفعل لذاته دون نظر إلى غاية تقوم وراءه ، والتفرقة بين هذين النوعين من الأوامر تقوم على حقيقة تشهد بها التجربة ، لأن الأفعال الأخلاقية تؤدي إليها حافز غريب عنها ، بمعنى أنها دائماً وسيلة إلى غاية تقوم وراءها ، فمن يكذب يطمع في أن يخدع الناس وأن يفيد من وراء ذلك ، ومن يُزور « شيكا » يرغب بذلك أن يغتصب مالاً لا حق له

(1) Cf. A. C. Ewing, *Ethics*, p. 56 ff.

منه أو نحو ذلك : . . أما الأفعال الأخلاقية فإنها لا تخدم غرضاً وراء نفسها ،
إن قول الأكلوبة يفتقر إلى محرض ، بينما لا يحتاج قول الصدق إلى حافز
يتأننا ، لأن التزام الصدق شيء طبيعي ، ونحن نميل إلى التزام الأمانة إلا متى
كان لدينا سبب معين يحملنا على تجنب الأمانة ، ونحن نتقدم لمساعدة من
كان في محنة ، إلا متى شعرنا بخاطر أو عدم ارتياح يمنعنا من مساعدته ،
وهكذا نرى أننا نقوم بما ينبغي فعله كغاية في ذاته ، فالشر يفتقر إلى حافز
غريب عنه ، على عكس الحال في الخير ، وهذا يؤيد كائناً في تفرقة بين
الأوامر المطلقة والأوامر المشروطة ، أولاهما لا تقيم وزناً لنتائج الأفعال
بآثارها ، وطاعتها إنما تكون لذاتها وليس من أجل نتائجها ، أما الثانية
فإنها تبتغي عن رغبة تهدف إلى الدوام إلى غاية تقوم وراء الفعل نفسه (١) .
وهذا كله يتأدى بنا إلى القول بأن السلوك لكي يكون متمشياً مع
القانون الأخلاقي ، لا يكفي فيه أن يكون مشروعاً في تعاليم الدين أو مقبولاً
عند الرأي العام أو معنى من عقوبة القانون الوضعي ، فإن الامتناع عن
إقتراف الآثام مع وجود ما يغري بها ، يتنافى مع الأخلاقية متى كان بوازع من
خشية الله وانتقاء لعذاب الجحيم ، أو خوفاً من عقاب ينزله القانون الوضعي
أو ينذر به العرف الاجتماعي ، أو حتى متى جاء تفادياً لوخزات الضمير .
لأنه لا يكون أخلاقياً إلا متى صدر عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب وحده .

قاعدة الغائية :

ثم يستخلص كائناً من طبيعة القانون الأخلاقي قاعدة أخرى ، ذلك
أن الأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية — كما عرفنا من قبل — فإن الغايات
اللدائية قوام الأوامر المشروطة ، ولكن هناك غايات موضوعية يتوخاها
الإنسان بما هو كذلك ، يتجه إليها في كل الظروف والأحوال ، إن قيمتها
مطلقة وليست نسبية ، وهي لا تكون قط نتائج ترتب على أفعال ناتية ،

(1) Joad, op. cit., p. 208 ff.

فإن الآثار التي تنجم عن أفعالنا لا تكفل القيم المطلقة غير المشروطة ، هذه هي مقومات الأمر المطلق ، فهي غايات في ذاتها وليس بالقياس إلى أفراد بعينهم ، ولا تتوافر هذه الصفات إلا في الموجودات العاقلة ، لأنهم وحدهم يمكن أن تكون قيمتهم مطلقة غير مشروطة ، فمن الخطأ أن يستخدم إنسان كوسيلة أو أداة لتحقيق غاية ، وبغير هذه الغايات المطلقة لا يكون ثمة خير مطلق ، بل يمتنع قيام مبدأ أسمى للأخلاقية ، ولا يوجد للبشر أمر مطلق ، من أجل هذا كله انتهى كانط إلى صيغة ثانية للأمر المطلق بدت في قاعدة الغائية وهي تقول :

افعل بحيث تعامل الإنسانية دائماً ممثلة في شخصك أو أى شخص آخر غايةً ، ولا تعاملها قط كمجرد وسيلة إلى تحقيق غاية (١) .

إذا كانت الإرادة الصالحة هي الشيء الوحيد الذي يعتبر خيراً في ذاته ، استحال جعلها أداة لمآرب شخصية ، إن الأشياء ليس لها غاية في ذاتها ، كما لرى في الآلة وفي الحيوان معا ، أما الكائن الناطق فإنه يحمل غايته في ذاته ، وتتمثل هذه الغاية في العمل وفاقاً لما يقتضيه العقل ، هذا إلى أن قيمة الأشياء مرهونة بمدى حاجة الناس إليها ورغبتهم فيها ، أما الإنسان فإن قيمته تقوم في ذاته مستقلة عن الحاجات والرغبات جميعاً ، قد يؤثر على ما يقوم به من خدمات ، ولكن إرادته لا تُقوّم بمال ، أى أن له كرامة ، وفي هذا يستوى البشر .

هكذا انتهى كانط إلى توجيه الأمر الخلقى إلى غاية موضوعية ، وهي من وضع العقل وحده ، ولهذا أمكن فرضها على كل كائن ناطق ، والطبيعة الناطقة تتمثل في الإنسانية ومن أجل هذا كانت الإنسانية غاية الواجب بالذات ، وبتطبيق هذه القاعدة على الأمثلة السالفة وما يشبهها من حالات ، ننتهى إلى رفض الانتحار أو الوعد الكاذب قانوناً عاماً ، فالمتحرف يفترض

أن الإنسانية في شخصه مجرد أداة لحياة سعيدة ، كما أن الكاذب يعامل الغير كأداة وليس كغاية في ذاته ، والانتقام تسخير للمجنى عليه أداة لغاية تقوم وراء ذاته وهلم جرا .

قاعدة الحرية :

واستخلص كانط من مفهوم القاعدتين السالفتين قاعدة ثالثة تقول :
افعل بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانوناً عاماً — فالإنسان في القاعدة الأولى يعمل بموجب قانون ، وفي القاعدة الثانية ينظر إلى نفسه باعتبارها غاية في ذاتها ، ولكنه إذا اكتفى بالخضوع لقانون دون أن يكون هو واضعه كان أداة وليس غاية في ذاته ، إن القانون من وضع العقل ومن ثمّ كان موضوعياً يعمل بمقتضاه كل كائن عاقل ومن هنا قيل إن القانون الأخلاقي ذاتي من حيث إن الذي يخضع له هو مشرعه ، وموضوعي في نفس الوقت من حيث إنه واحد لجميع العقلاء ، أولئك الذين يؤلفون مملكة الغايات ، فكل منهم غاية في ذاته .

إن الصيغة الثالثة للأمر المطلق أهم صيغة لمبدأ الأخلاقية الأسمى ، لأنها تتأدى بنا مباشرة إلى فكرة الحرية ، فنحن لا نخضع للقانون الأخلاقي إلا لأنه التعبير الضروري عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة .

الإنسان في هذا المذهب يتصرف وفقاً لقاعدة تصلح أن تكون قاعدة لسلوك الآخرين متى كانوا في ظروفه ، وهو يستجيب في هذا لإملاء العقل وحده ، ومن أجل هذا اقتضت الأخلاق أن يريد الإنسان القانون الأخلاقي وأن يرغب في الخضوع له بمحض حريته .

بهذا تصور كانط المجتمع المثالي جمهورية من أحرار يُعَدّ كل منهم غاية في ذاته وإن خضعوا جميعاً لمبادئ واحدة ؛ وتبدو كلمات كانط صحيحة من صيحات التحرير ونداء الديمقراطية الحقيقية في أيامنا الحاضرة ، استبعد بها العبودية والاستغلال والافتقار إلى توقيير الآخرين واحترام كرامتهم

وكفالة استقلال شخصيتهم ، لأنها تنفر من النظر إلى الفرد وكأنه مجرد آلة للدولة ، إن صيحته تُشكّل أعظم مثل إنسانى فى وقتنا الحاضر (١) .
هذا هو الأمر المطلق عند كانط ، وهو لا يندرج تحت مبدأ من المبادئ التى كانت معروفة إلى عهد كانط ، ومن أجل هذا يعرض كانط لتصنيفها وإبطالها تدعيما لمبدئه الجديد :

موقف من مذاهب الأخلاقيين :

رأينا أن مبدأ استقلال الإرادة — وبالتالي الأمر المطلق الذى يوجب العمل وفاقا لهذا الاستقلال — شرط ضرورى لصحة الأحكام الخلقية ، وكل فلسفة خلقية ترفض هذا المبدأ تقول بتبعية الإرادة لسلطة تملئ عليها أوامرها ، وتقضى لا محالة بإقامة القانون الذى يحكم أفعالنا على أغراض خارج الإرادة ، وليس على الإرادة نفسها ، فترتد الأخلاقية عند أصحاب هذا الاتجاه إلى أوامر مشروطة غير أخلاقية .

ويرد كانط هذا الاتجاه إلى مبادئ تجريبية وأخرى عقلية ، تهدف أولاهما إلى تحقيق السعادة ، تقيمها على وجدانات اللذة والألم — كما ذهب أتباع مذهب اللذة قديما وحديثا — أو على وجدان أو حاسة خلقية — على نحو ما عرفنا عند أمثال شافيتسبرى وهاتشيسون — أما أصحاب المبادئ العقلية فإن مبادئهم يقضى بالعمل لتحقيق الكمال عن طريق إرادتنا ، أو يتصورونه قائما فى إرادة الله الذى يفرض على إرادتنا أوامره .

كل المبادئ التجريبية تقوم على الحس ومن أجل هذا كانت جزئية تفتقر إلى العمومية ، واستحال بهذا أن نستخلص منها قانونا كليا أخلاقيا ، إن من حقنا — ومن ثم كان واجبنا بطريقة غير مباشرة — أن ننشد سعادتنا بشرط أن يتفق هذا مع القانون الأخلاقى ، فإن السعادة شيء والخير

(١) Cf. Ewing, ibid, 62

شئ آخر ، والخلط بينهما يقضى على كل تمييز نوعى بين وازع الفضيلة ووازع الرذيلة .

أما مذهب الحاسة الخلقية فيفضل مذهب السعادة لأنه يقوم على اقتناع مباشر بالفضيلة في ذاتها دون اعتبار لنتائجها ، ولكن كانط يعتقد أن الوجدان الخلقى ينشأ عن إدراكنا للقانون الأخلاقى ، وأنه لا يستطيع أن يزودنا بمستوى خلقى ثابت يصلح لقياس الخيرية والشرية ، ومن أجل هذا وضع كانط هذا المذهب مع المذاهب التى اعتبرت اللذة والسعادة غاية قصوى لحياة الإنسان ، واستبعدا جميعاً من مجال الأخلاق لأنها قنعت برد الخير إلى الوجدان .

أما المذاهب التى تقوم على المبادئ العقلية فأسمى بكثير ، لأنها ترد الأخلاقية إلى العقل دون الوجدان ، ولكن الكمال غامض من حيث هو غاية قصوى ، ويعترف كانط بأن القانون الأخلاقى يقتضينا أن نعمل على تنمية كمالنا الطبيعى وهو تدريب مواهبنا وتعويدنا على أن نؤدى الواجب لذاته ، ولكن القانون الخلقى يجب ألا يطاع من أجل غاية خارجية هى الكمال .

أما المبدأ اللاهوتى الذى يرد الكمال إلى إرادة الله فمفروض أصلاً ، إنه يرد الأخلاقية إلى سلطة خارجية تفرض على إرادتنا سلوكاً بعينه ، ونحن إذا كنا نرد الأخلاقية إلى إرادة الله قبل أن نصفها بالخيرية ، كانت سلطة تملى على إرادتنا أفعالا بعيدة عن الأخلاقية ، وكنا بهذا نقيم الأخلاقية على أساس من خشية الله وخوف من إرادته التى لا تقاوم ، وهذا مناف للأخلاقية الصحيحة ، أما إذا كنا نعتبر الإرادة الإلهية خيرة ، كان معنى هذا أننا عرفنا الأخلاقية قبل أن نفترض إرادة الله سلطة تملى أوامرها ، وعندئذ لا نصبح فى حاجة إلى هذه السلطة الغريبة عن الأخلاقية لتبرير القانون الأخلاقى ، وخلاصة هذا أن الأخلاقية لا يمكن أن تستخلص من الدين وإن كانت تؤدى إليه .

من هذا نرى أن المذاهب التجريبية والعقلية لا تستخلص القانون الأخلاقي من الإرادة نفسها بل تستخرجه من غاية تقوم خارج الإرادة ، ومن أجل هذا لا تستطيع أن تزودنا بأمر مطلق ، وتردنا إلى اعتباره أداة لغاية خارجة عنه ، وتوقع الإنسان بهذا تحت قانون الطبيعة — لا قانون الحرية (١) .

بهذا ينتهى الفصل الثانى من كتاب كانط عن تدعيم ميتافيزيقا الأخلاق ، ويعرض فى الفصل الأخير لمشكلة الحرية والواجبات ، وقد عاد إلى تفصيل هذا فى كتابه الثانى « نقد العقل العملى » .

مسلمات العقل العملى : الحرية والخلود والله :

ويعمد كانط بعد هذا إلى إقامة الواجب على أسس دينية ميتافيزيقية ، فيقيم الواجب — فى « نقد العقل العملى » — خاصة على أساس الاعتقاد فى حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله — كان كانط قد أنكر فى كتابه نقد العقل النظرى « إمكان البرهنة عليها ، ولكنه عاد فسلم بها فى « نقد العقل العملى » على أساس القول بضرورتها لإقامة الأخلاقية مع العجز عن التدليل عليها عقلياً ، فهى إذن مسلمات Postulates العقل العملى .

فأما حرية الإرادة فشرط قيام الواجب ؛ إن الإرادة تترد إلى الموجودات العاقلة من حيث هى كذلك ، ونحن نعتبرها حرة بمعنى أنها تجرى طبقاً لقوانين ليست مفروضة عليها من سلطة خارجية ، إن مرد سلوك الكائنات غير العاقلة إلى علل طبيعية تقوم خارجها ، وليس هذا هو الحال فى الكائنات الناطقة التى يسيطر العقل على سلوكها سيطرة كاملة ؛ هذا هو التقابل بين الضرورة الطبيعية والحرية ، فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض من خارج وإلا خضعت الإرادة للضرورة الطبيعية ، بل تخضع لقوانين

مفروضة من الذات ، فالحرية واستقلال الإرادة شيء واحد ، ولما كان هذا الاستقلال مبدأ الأخلاقية كان مرجع حرية الإرادة إلى خضوعها لقوانين أخلاقية .

وإذا كانت الأخلاقية تستمد من الحرية وجب أن تكون قوانينها واحدة للكائنات العاقلة بما هي كذلك ، وإرادة الكائن الناطق — من حيث هو كذلك — حرة بالضرورة ، ويجب أن يؤدي العقل وظيفته حرّاً غير مُستَـرٍ بأي مؤثر خارجي ، ومبدأ الواجب لا يتيسر إقامته بغير الحرية ، وقيامه يشهد بوجودها ، ولكن يبدو أننا وقعنا في دور ظاهر حين قضينا بأن نفترض أنفسنا أحراراً لأننا نخضع لقوانين الأخلاق على أساس أننا افترضنا أنفسنا أحراراً ، وللتخلص من هذا الدور ارتد كائننا إلى نظريته الأنطولوجية الميتافيزيقية ، وفيها قسم العالم إلى عالم عقلي وآخر حسي على نحو ما عرفنا ، يشهد بأولهما قيام الحرية والقانون ، والحرية تفسر القانون والقانون يبرهن عليها ، والإنسان برغم أنه جزء من العالم الحسي خاضع لقوانين الطبيعة ، يشارك في العالم العقلي لأنه يستجيب لقوانينه ، وبهذا يصبح مواطناً في العالمين ، ولا تناقض في الأمر لأن العالم المعقول يحوى أساس العالم المحسوس ويتضمن قوانينه ، ويستخلص كائننا من هذا أن القانون الذي يهيمن على إرادة الإنسان باعتباره عضواً في العالم المعقول ، ينبغي أن يهيمن عليها برغم انتمائه إلى العالم المحسوس ، إنه حر بمشاركته في العالم الأول مجبر بمشاركته في العالم الثاني ، وهو مشغول عن رغباته وميوله عندما يتجه بها في طريق لم يعينه له القانون الأخلاقي .

والحرية بهذا المعنى هي حلقة اتصال بين عالم الإرادة الخالصة التي يصدر عنها الواجب ، وعالم الإرادة المنفعلة بميول حسية ، ولولا حرية الإرادة مما تيسر لإنسان أن يقوم بواجبه ، ولامتنع قيام الإلزام الخلق .

يعرض كانط بعد هذا للقول بضرورة الاعتقاد في خاود النفس ،
فيلاحظ أن تحقق الخير الأسمى لا يتيسر إلا مع التسليم بإمكان تحقق الفضيلة ،
وتحقيق الحياة الفاضلة على الوجه الأكمل غير ميسور لهذا الإنسان الذي
يجمع إلى طبيعته العاقلة طبيعة حسية تعوق التوصل إلى الكمال الأخلاقي ،
ومن هنا وجب العمل على قهر الحساسة وإماتة شهواتها ما استطاع إلى ذلك
سبيلا ، وتحقيق هذا يقتضى دوام شخصيتنا ، ويستلزم التسليم بخاود الروح ،
والسعادة تعبر عن تلاؤم بين طبيعة الإنسان والغايات التي يشتهي تحقيقها ،
واقتران هذه السعادة بالفضيلة يقتضى وجود علة تجمع بينهما هي الخير الأسمى
الأصلي ، وبه يصبح الخير الأسمى الإضافي ممكناً ، ذلك هو الله ، إن القول
بالخلود يقتضى افتراض علة تتكافأ معه ، هي كائن خالد لا يعتريه الفناء :

علاقة السعادة بالفضيلة في مذهب :

هل كان كانط بهذا — وبغيره مما أسلفنا — داعية لمذهب يرمى إلى الزهد
في اللذات ويطالب بإماتة الشهوات ووأد الميول والرغبات على نحو ما فعل
الرواقية . . ؟ ماذا كان موقفه من علاقة السعادة بالفضيلة : ؟

لاحظ كانط أن الرواقية والأبيقورية قديماً قد كانا على اتفاق في التوحيد
بين الفضيلة والسعادة ، وإن كان الرواقية قد رأوا أن طلب السعادة
فضيلة^(١) ، بينما ذهب الأبيقورية على عكسهم إلى أن طلب الفضيلة سعادة ،
ورأى الرواقية باطل لأن الفضيلة معنى عقلي والسعادة معنى حسي ، ومرد
الأولى إلى قانون الفضيلة ومرد الثانية إلى قانون الطبيعة ؛ وبطلان الرأي
الأبيقوري أوضح من ذلك فإن طلب السعادة — غاية قصوى — كفيل بإتلاف
الأخلاقية كما عرفنا من قبل :

(١) إذا التزمنا الدقة في التعبير قلنا إن نوعاً من السعادة يقترن عندهم بطلب الفضيلة
كمعرض ملازم .

ولكن من مؤرخي الأخلاق من صور كانط داعية من دعاة الزهد والحرمان ، ومن الدراسات التي توحى بهذا المعنى كتاب برادلي « دراسات أخلاقية » إذ يصور في المقال الثالث مبدأ كانط باعتباره طلب « الواجب من أجل الواجب » ويعارض في مقالته الثالثة بينه وبين مذهب المنفعة العامة الذي يوجب طلب « اللذة من أجل اللذة » ويصرح جون ديوى في كتابه « معالم علم الأخلاق » بأن مذهب كانط يزودنا بأخلاق صورية ، ويأنه يحاول أن يجد الخير في الإرادة مستقلة عن أية غاية تنزع الإرادة إلى تحقيقها ، ويذهب « مويرهيد » في كتابه « مبادئ علم الأخلاق » إلى وصف مذهب كانط يمثل ما وصفه به برادلي وديوى ، بل مضى في التباين الذي أقامه برادلي بين مبدأ الواجب ومبدأ المنفعة إلى نهايته ، فخلص رأى كانط في الخير الأقصى بأنه يعتبر « الغاية في صورة تضحية بالذات » Self-Sacrifice ويرى « سن » في كتابه « مبادئ الفلسفة الخلقية »^(١) أن مذهب كانط من نوع المذاهب التي نرد الأخلاقية إلى قهر الذات Self-conquest أو بالأحرى قمع الذات Self-suppression — كالكلبية والرواقية ونسك المسيحية وزهادها !

ولكن مكنزى يرى في تصوير المذهب الكانتي على هذا النحو شيئاً من المغالاة ، فإن كانط يطالبنا بأن نوذى واجبنا بباعث من تقديرنا لقانون العقل وليس بوازع من توقع الحصول على اللذة ، ولا يعنى هذا فيما يبدو امتداح البعد عن الشعور باللذة^(٢) ، بل على العكس من هذا كان يحتفظ للسعادة بمكان في مذهبه ، حقيقة إنه رفض اعتبارها غاية مباشرة لأفعال الرجل الفاضل ، ولكنه مع هذا كان يعتقد أن كل مذهب يقام عن الخير الأقصى ، يجب أن يتضمن السعادة مقترنة بالفضيلة — وإن كانت في مرتبة

(١) الكتب الأربعة السالفة هي : Bradley's Ethical Studies (وكتب Carritt فصلات تحت هذا العنوان نفسه في كتابه Theory of Morals) و Dewey's Outlines of Ethics ثم Muirhead's Elements of Ethics و Sen's Elements of Moral Philosophy .
(٢) انظر ما قلناه عن هذه النقطة في حديثنا عن مبدأ الواجب .

أدنى منها ، بل ذهب إلى أقصى من هذا فقال : إننا إذا لم نجد من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن الفضيلة والسعادة تقومان في النهاية متحدثتين مترابطتين ، انهار في أذهاننا أساس الأخلاقية ، من أجل هذا يقول إن للفضيلة والسعادة يبدو أنهما منحدثتان في الخير الأسمى الذي يتحقق عن طريق إرادتنا ، بحيث يستحيل على العقل العلمي أن يفترض وجود إحداهما دون أن تكون الأخرى مقترنة بها ، وليس من المعقول أن يقال إن إحداهما تتضمن الأخرى تضمناً مباشراً ولكن العلاقة بينهما ليست علاقة عليية ، وإنما أن تكون الرغبة في تحقيق السعادة باعثاً عن الفضيلة ، وإما أن تكون الفضيلة هي العلة الفاعلية للسعادة ، وقد رفض كانط الفرض الأول في شدة كما عرفنا من قبل ، ومن أجل هذا وحده يجوز اعتباره زاهداً أو من دعاء التضحية بالذات ، والفرض الثاني مستحيل ، لأن العلاقة بين العلة ومعلولاتها في عالم الواقع تقوم على معرفة قوانين الطبيعة والقدرة البدنية على استخدامها لأغراض الإنسان ، ومن ثم يتعذر القول بوجود علاقة عليية ضرورية بين السعادة والفضيلة .

ويرى كانط أن المقصد الأسمى للرجل الفاضل أن يخضع سلوكه لقانون العقل ، وهو عند كانط قانون الاتساق الصوري *formal consistency* فلا ينشد الفضيلة من أجل السعادة بل من أجل الواجب خالصاً ، وهذا المعنى يكون قد أوصى بتضحية الذات ، ولكنه لم يعتبر التضحية بالذات غاية لأفعال الإنسان ، إن الغاية تقوم في مطابقة السلوك للقانون الأخلاقي في طاعة العقل والاستجابة لأوامره .

ولكن كانط مع هذا يقول إن الرجل الفاضل وإن كان لا يقصد إلى تحقيق السعادة إلا أن الخير الكامل^(١) للإنسان يجمع بين السعادة

(١) *Complete good* وهو يتميز عن الخير الأسمى أو الأسمى *Supreme or highest* بأن ثانيهما يعبر عن الفضيلة وأولها يضم الفضيلة والسعادة .

والفضيلة معا ، وبغير هذا ينهار أساس الأخلاقية كما قلنا من قبل ، لأن الأخلاقية تقوم على مطالب العقل ، وإمكان تحقيق الخير الأسمى من هذه المطالب ، فإذا كانت مطالب العقل في الحالة الثانية وهماً كانت كذلك في الحالة الأولى ، ويحل كانط هذا الإشكال بافتراض وجود الله كشرط ضروري لإمكان تحقيق الخير الأقصى .

من هذا نرى أن كانط لم يعتبر توضحية الذات غاية للأفعال الإنسانية ، بل يساورنا الشك في القول بأنها كانت كذلك عند أى مدرسة من مدارس الأخلاقيين الجادين ، مع استثناء الكلية وبعض رجال اللاهوت ، وحتى الرواقية وهم الذين أخذ عنهم كانط وشابههم في كثير من وجهات النظر ، لم يعتبروا التوضحية بالسعادة في ذاتها خيراً ، وإن وحدوا - كما أشرنا منذ حين - بين الفضيلة والسعادة - بمعنى معانيها^(١) .

حسبنا هذا عن هذه المثالية الأخلاقية Ethical idealism وهى التى جعلت الأخلاق غاية فى ذاتها فرفضت بهذا جميع المذاهب التى أقامت غاية الأخلاقية خارجها - من سعادته أو كمال أو منفعة أو لذة ، سواء أكانت للفرد أم للمجموع ، ما عرف منها قديماً أو حديثاً . . . إنها لتنطوى على خيرة للفضيلة لا تدانى ، ولكن فيها تطرفاً وغُلُوّاً يكاد يتلف بعض جوانبها ، وإن كانت تعقيبات النقاد عليها - وأكثرهم من دعاة المثالية المحدثه - قد أزال عنها هذا الغلو ، وأبقى لها الصفاء الذى يلائم طبيعتها ، فلنقف لبيان ذلك :

تعقيب : (يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية الحديثة Neo-Idealism) :

قل إن تاريخ الفلسفة لم يعرف طوال تاريخه فيلسوفاً تهيات له السيطرة على الفلسفة التى أعقبته كما تهيات لفيلسوفنا كانط ، إن عالم الفلسفة لم يأخذ فى التحرر من نفوذه إلا منذ عهد قريب .

(1) Mackenzie, op. cit., p. 203-6

ويعيننا من فلسفته الآن أنها مكنت لكرامة الإنسان وحريته ، وكفلت له استقلال شخصيته واحترام إرادته ، وفي ظل هذه النزعة اتجه التشريع عند الكثيرين إلى إشاعة المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد أو الأمم بعضها والبعض الآخر .

ومن دلالات النزعة الإنسانية التي سادت فلسفته دعوته إلى السلام وتبشيره باحترام الحقوق الدولية ، ورغبته في إقامة حلف بين الشعوب ، ومطالبته بتحرير الإنسان من ظغيان الظلم وشرور الاستعباد ، وفي ضوء هذا طالب بإلغاء الجيوش وإنهاء الحروب ، وقاوم تملك الدول القوية أو الغنية للدول الضعيفة أو الفقيرة ، وناهض تدخل الدول بالقوة في نظام دول أخرى ، وحرّم ارتكاب الأعمال العدوانية أثناء الحرب تفادياً لزوال الثقة المتبادلة بين الدولتين المتحاربتين بعد انتهاء الحرب . . . إلى آخر دعواته الإنسانية التي فاضت بها رسالته « نحو السلام الأبدى » وغيرها من آثاره ومؤلفاته .

لكن فلسفته قد تعرضت - مع سيطرتها السالفة الذكر - لحملات من خصوم نزعته العقلية ، ومناقشات أكثرها من أتباع فلسفته المثالية ، يعيننا أن نقف أولاً عند ملاحظات خلفائه وأكثرهم من أتباع المثالية الحديثة في إنجلترا إبان القرن العشرين - وسنفرد لها الفصل التالي - نذكر من هذه الملاحظات - التي وردت متناثرة في شتى مؤلفاتهم - ما يبدو تصحيحاً أو تعديلاً أو تخفيفاً من تزمت المثالية الكانتية ، وأهمها :

١ - النزعة الصورية Formalism : إن المبدأ الصوري في المنطق.

هو مبدأ التناسق أو توافق التفكير مع نفسه ، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع في الخطأ صورياً ، بمعنى أن تكون نتائج التفكير فيه على اتساق مع مقدماتها ، دون اهتمام بمدى مطابقة النتائج للواقع . ومبدأ كانط الذي يتمثل في الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة

العملية ، حقيقة إن الوعد الكاذب إذا نُعمِّم قانوننا انعدم الوعد وافتقد مدلوله ، وبذلك يتناقض مع نفسه ، ولكن أى تناقض هناك في أن تريد أن يكف كل إنسان عن إعطاء وعد لأحد ؟ ويُعمِّم هذا قانوننا من غير تناقض ! وحقيقة إن تعميم الامتناع عن مساعدة المصاب ينتهي بصاحبه إلى فقدان الأمل في مساعدة الغير له عند الحاجة ، فتناقض الإرادة نفسها بذلك ، ولكن أى تناقض في أن تريد أن يكف كل إنسان عن مساعدة غيره (١) ؟

إن مبدأه الصورى يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك ، بمعنى أننا إذا لم نستطع أن نريد لكل إنسان في ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف ، كنا على يقين بخطأ سلوكنا أخلاقيا ، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص من مبدأه قاعدة إيجابية ، فهتدى بها — لا فيما يجب الإمساك عن فعله — بل فيما ينبغى فعله ، هذه نقطة ضعف تعرضت لسيل من حملات النقد (٢) .

٢ — التزمّت أو التشدد regorism or Stringency : إن مبدأ كانط

يصور قانوننا أخلاقيا أشد وأعلى مما يتطلب الحس الخلقى عند رجل فاضل ، وهذا التزمّت يبدو على صور شتى :

(١) استبعاد المواقف والميرل : إن السلوك الخلقى عند كانط يصدر عن العقل الخلقى وحده — وهذا مبدأ صورى خالص لا يتعلق بوجودان أو عاطفة أو شهوة أو نحوها مما يتصل بطبائع البشر ، مع أن السلوك الذى ينبع على الوجدان كثيرا ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل ،

(1) Sen, op. cit., p. 152-4.

(٢) في مقدمتهم Mackenzie وقد أشار إلى : برادلى Bradley وديوى Dewey و مويرهيد Muirhead في كتبهم المذكورة في ص Mill's Utilitarianism و Adamson's Philosophy of Kant وإيرنج Ewing وچود Jood وأهم من هؤلاء Caird's Critical Philosophy of Kant

وقد فطن إلى هذا النقص كثيرون ، منهم الشاعر شيلر + Schiller ١٩٣٧ :
الذى أخلص الولاء لأستاذه كانط ، فصور النقص في قصيدة فكها
افترض فيها أن باحثاً أخلاقياً يقول لفيلسوف كانتى : إني أريد بمحض
رغبتي أن أخدم أصدقائى ، ولكن وا أسفاه ، فلن أفعل ذلك بوازع من
محبتي لهم ، ولهذا يساورنى الشك ويوحى إلىّ بأنى لم أتصرف بوحى من
مبدأ أخلاقى !!

فيتلقى من الفيلسوف الكانتى هذا الجواب : إن شئت أن تتصرف
بمقتضى القانون الأخلاقى فلا مناص لك من أن تشمئز مما فعلت ، فإن
هذا القانون يقضى بأن تمت أصدقاءك في عناد ، وعندئذ تستطيع أن
تخدمهم باشمزاز !!

حقيقة إن هذا التصوير للمذهب الكانتى ينطوى على غلو لا موجب له :
لأن كانط لم يوجب على الرجل الفاضل أن ينطوى على مقت الخير الذى
يأتيه - كما قلنا في حديثنا عن مبدأ الواجب - بل يوجب أن يؤدى الواجب
بغير شعور بالحب ، إنه يوجب ألا يصدر الفعل الأخلاقى عن باعث من الميل ،
وهذا لا يعنى ضرورة الخلو من الشعور بالميل عند إتيان الفعل الخير ، ومع
هذا فإن كانط كان حريصاً على أن يستبعد الوجدانات والعواطف والميل
وما إليها باعثاً على أداء الواجب ، وهذا نفسه تشدد لا مبرر له ، إذ كثيراً
ما يصدر فعل الخير عن عاطفة نبيلة ، كمحبة البشر ، بل نضيف إلى هذا أن
الخير كثيراً ما يؤدى بوازع من طاعة الله ومرضاته .

(ب) تحريم الاستثناء مع القاعدة الخلقية : ذلك أنه لا يبيح في أمره المطلق

استثناء ، مع أننا نعرف بالحس الخلقى أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت
من القداسة حداً يمنع من أن نستثنى منها بعض الحالات ، وقد أكد هذا
چاكوبى Jacobi في حملته على كانط ، مجاهرأ بأن القانون قد وضع من
أجل الإنسان ، وليس الإنسان هو الذى نخلق من أجل القانون ؛ ومن

أجل هذا كان من الضلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء ، وعليه أن يستفتى قلبه ، وألا يأذن لهذه الفلسفة الترنسندنتالية الصورية أن تنتزعه من صدره ؛ وإن قيل إن چاكوبى بهذا يحاول أن يقتلع تزمنا ليغرس مكانه تزمناً مضاداً !

إن المبادئ الخلقية المسلم بها كثيراً ما تُكسر - إبان الحروب خاصة - لمنع مزيد من الشرور ، بل إن المبادئ حتى في غير الحروب كثيراً ما يتصارع بعضها مع بعض ، كالصراع الذى يقوم بين المبدأ الذى يوجب الامتناع عن الكذب ، والمبدأ الذى يوجب الكذب إنقاذاً لحياة إنسان يسأل عنه مجرم يريد القتل به ، أو إشفافاً على مريض بالقلب يستفسر عن مصير ابنه ممن يعرف أنه مات ! وليس هرباً من المشكلة أن ألزم الصمت ، فإن الصمت قد يوحى بالحقيقة التى تهدد حياة إنسان . وعندما يتصارع قانونان ، يتعذر الفصل بينهما إلا على أساس النتائج التى تترتب على كل منهما . بل إن الدبلوماسى - مثلاً - يتعين عليه أن يكذب متى تترتب على كذبه منع حرب عالمية ثالثة ! ولا ضير من الناحية الأخلاقية من الإقدام على شر من أجل منع شرور أكبر وأعظم ، وإن وجب أن نحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شريرة ، وإلا وقفنا على أرض زلقة يتعذر الاستقرار عليها^(١) .

بل إن الكثير من الأفعال الإنسانية في حياتنا العادية تعتبر صواباً أو خيراً لمجرد أنها استثناءات من القاعدة العامة ، فالاستشهاد في سبيل الوطن ، أو من أجل فكرة أو مبدأ ، خير لأن تعميمه مستحيل ، إذ لو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن فجعلناه قانوناً للناس جميعاً ، ما بقى في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله ! وعندما يكون من الخير لإنسان أن يقف حياته من أجل قضية كبيرة يكون مردّ الخيرة في فعله إلى أننا

(1) Cf. Ewing, *Ibid*, p. 60 ff.

نفترض أن أحداً غيره لا يسد فراغه ولا يقوى على تأدية مهمته ، وقد صدق پارودي Parodi حين قال إن الفدائي في العادة فرد واحد ، وأن مما يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيين ، بل لا يجوز أن يقذف عشرون بأنفسهم وراء خط القتال لكي يستعيدوا جريحاً ، فيسلمون أنفسهم بذلك لهلاك محقق ، ولكن العقل يقضى بأن يكون الجميع مستعدين للبدل والتضحية ، وإن كان فرد واحد هو الذي يقوم بالعمل الذي يجمع إخوانه على أنه واجب ، والأعزب لا يستطيع أن يعمم تصرفه ولا انقرض الجنس البشري ، وإلى جانب هذا يكون كل من تمحاشى الزواج لصالح الذرية مخطئاً في نظر كانط ، مع أن من واجب بعض المرضى أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريتهم . . . (١) والأمثلة في هذا الصدد أكثر من أن تحصى .

وإذا كان كانط قد فسر الواجب بأنه أمر مطلق على نحو ما عرفنا من قبل ، فإن « ولیم ديفيد روس » W. D. Ross يرفض التسليم بوحدة الإلزام ، ويقول بمجموعة من الإلزامات والأوامر قد يناقض بعضها بعضاً ، فالإلزام الذي يقضى باتباع الصدق قد يتنافى مع إلزام آخر يوجب خدمة الوطن ويبيع للأسير أن يكذب على أسريه عند الضرورة ، إن الكذب عند كانط لا يمكن تعميمه ، ولكن كيف تقضى الأخلاقية بأن يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشى لهم أسرار معركة الحربية ؟ أمن أجل « شكلية » الأمر ، الكائن المطلق يصبح الأسير في هذه الحالة ملزماً أخلاقياً بتحطيم وطنه كله ؟ إن الأصح عندنا هو ما ذهب إليه « جيمس مل » حين أباح « كسر » القاعدة الخلقية بشرط أن يكون في الإمكان تعميم كسرها في كل ظرف مشابه ، وعندئذ تبين أن كسرها لا يكون من أجل نزوة أو شهوة أو مصلحة ، فإن قانون الواجب لا يجوز عصيانه إشباعاً لنزوة أو تحقيقاً لمصلحة ، وإنما يجوز عصيانه طاعة لواجب أسمى منه ، فإن قواعد الأخلاق تشبه قواعد الطب

(1) Mackenzie, ap. cit, p. 192 ff.

من حيث إنها تصدق في أكثر الحالات ولكنها تقبل الاستثناء على الدوام ، فقد تجددت حالات لا تعالج بمقتضاها ، والطبيب الماهر هو الذى يهتدى بقواعد فنه ولا يتقيد بها ، إنه يستعين ببصيرته عند تطبيقها ، وهكذا الحال في مجال الأخلاق ، يجوز عصيان القاعدة الخلقية من أجل قاعدة أسمى ، وبشرط ألا يكون الوازع على عصيانها مصلحة شخصية أو هوى طارئ^(١) .

(ج) الفصل بين العقل والحساسية : إن استبعاد الميل أو الوجدان في كل صوره باعثا على الواجب ، والإلحاح في رد الأخلاقية إلى العقل وحده ، يوحى بأن كانط كان يحارب الحساسية ويطالب بمجاهدة نوازعها والعمل على إخمات شهواتها ، وقد رأينا كيف صورّ الكثيرون من النقاد مثله الأعلى في صورة تضحية بالذات وقهر للنفس وقع لنوازعها ، وكيف وضعه بعضهم في زمرة الكلبية والرواقية ونسك المسيحية وزهادها ، ومع أننا أشرنا إلى أن هذه التفسيرات تنطوى على شيء من الغلو ، فإن الثابت أن كانط قد فصل في مذهبه بين العقل والحساسية ، ورد الأخلاقية إلى العقل وحده .

وقد عرفنا أنه رد النفس التجريبية إلى عالم الأشياء كما تبدو لنا ، والنفس الترنسندنتالية إلى عالم الحقائق كما هي ، وأرجع إلى الأولى دوافعنا ورغباتنا وجعل مهمة الثانية إدراك الواجب والإلزام بفعله ، فالأولى تنبئنا عما نرغب في فعله ، والثانية تنبئنا بما ينبغي فعله ، إن الأولى تساق في تصرفاتها بدافع من طلب اللذة وتجنب الألم ، والإرادة الحرة عنده تؤكد نفسها بمعارضة رغباتنا والإلحاح في طلب الواجب متميزاً عن الميل في كل صوره ، وإذا كانت الذات التجريبية تنشد لذتها وتبغى تحقيق مطالبها كانت النتيجة التي لا مفر منها أن الإرادة الحرة تُوطد نفسها بمنع الشعور باللذة ، وعندئذ يكون صيرت الإرادة كرهاً إلى نفوسنا ، لأنه يطالبنا بأن نبتعد عما نرغب

(١) Cf. Johnston, Introduction to Ethics. p. 161—2

في فعله ، وبذلك ينتهي كانط عن طريق غير مباشر إلى القول بأن واجبه
يشير نفورنا وإلا شابه ما نرغب فيه ، وهذا الذي ينتهي إليه مذهبه يوحى
— عن بُعد — بأن الإنسان شرير آثم ، وهو رأى — عرفناه في صورته
البشعة عند هوبز — وقال به بعض رجال اللاهوت الذين جاھروا بأن
الإنسان ولد في الخطيئة وقلبه آثم كله ، وأكثر رغباته شر ، ولا مفر من
الخلاص إلا برحمة من الله إلى آخر ما قالوا في هذا الصدد (١) .

ر وأدنى منه إلى الصواب في رأينا أرسطو في تصوره للفضيلة التي تزاوُل
بلذة ، ولا تكلف صاحبها عناء كما عرفنا من قبل .

والأخلاقية الصحيحة عندنا لا تستقيم ما لم تظل شخصية الإنسان سليمة
متكاملة integrated وهذا يتعارض مع الفصل الكامل بين شطريها من
عقل وحساسة ، والقانون الأخلاقي يتمشى مع منطق العقل لا محالة ،
ولكن هذا لا يعنى قط أنه لا يستمد إلا من العقل ، إنه مسير للعقل
بالقياس إلى الغاية التي تتوخاها من وراء سلوكنا ، وهو وإن طالبنا بالحد
من جموح الحس وتنظيم مطالبه ، لا يقنضينا محاربتة ولا إغفال نوازعه ،
وقد سبق لنا تأكيد هذا الرأى في أكثر من مناسبة ، وسنعود إلى بيانه
بشيء من التفصيل في كلمتنا الختامية !

ومع إلحاح كانط في إكبار العقل وتقديس أوامره ، ذهب بعض نقاده
إلى أن الواجب في فلسفته أمر مطلق لا يحتمل تفسيراً عقلياً ولا تبريراً نظرياً ،
ومن ثم قالوا إنه بهذا لا يكون صادراً عن العقل ! وإن أخلاقه العقلية
تنسم بالطابع اللاعقلى ! كما أن مصادرات العقل العملى لم ترق الكثيرين
من هؤلاء النقاد ، فهي عنده مجرد فروض لم يقم عليها دليل عقلى أساساً
للأنظام الأخلاقى .

(١) Joad, Guide to the Philos. of Morals, p. 217—8.

٣ - إدخال النزعة القومية في مذهب الإنسانى :

كان مبدأ الواجب خطاباً موجهاً إلى البشرية في كل زمان ومكان ،
إنه يخاطب مواطناً عالمياً غير معنى بالتزامات وطنية أو واجبات قومية ،
لكن أصحاب المثالية المحدثه قد سايروا روح عصرهم الذى صور المثل الأعلى
فى المواطن الصالح ، دون أن تتعارض نوازمه الوطنية مع المبادئ الإنسانية
الخالصة ، فأصبح الواجب خطاباً موجهاً إلى فرد فى أسرة أو جماعة ،
ومواطن فى أمة ، وعضو فى المجتمع الإنسانى ، وسنعود إلى بيان هذا
بشيء من التفصيل فى الفصل التالى الذى نقرده للمثالية المحدثه .

قيل إن فلسفة الأخلاق تَمَسَّكُن من معرفة الواجب وتهدى إلى طريقة
فعله ، وقد اهتم سقراط بالجانب الأول وأغفل الجانب الثانى ، إذ فسر مشكلة
الاستبصار الذى يتمثل فى معرفة الخير ، ولكنه أهمل البحث فى مشكلة
الإرادة التى تهدى إلى مزاولة الخير ، وأما مذهب كانط فقد فصل فى
بيان الإرادة وأوجز إيجازاً مخلاً فى معالجة الاستبصار ، فشرح السبب الذى
يرر تأدية الواجب مفترضاً أننا نعرف هذا الواجب ، وبهذا كشف عن
مصدر الإلزام الخلقى وسلطته ، ولكنه أغفل الحديث عن الطريقة التى
يُعرف بها هذا الإلزام ، إن مشكلة هاملت Hamlet لا تقوم فى أن الرجل
لا يريد أن يعرف واجبه ، بل تقوم فى أنه لم يستطع أن يعرف واجبه ،
هذه مشكلة الكثيرين من الناس ولا سيما من كان منهم على خلق حميد ،
فالسلك الذى يجرى بمقتضى القانون الأخلاقى لا يفتقر إلى الإرادة وحدها
ولما يحتاج معها إلى معرفة الواجب .

ولا ينقض هذا أن يقال إن القانون الخلقى عند كانط يجعل علامة
السلك الخلقى إمكان تعميمه ، فإن الالتجاء إلى التعميم عودة مقنعة إلى
تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها ، وهو اتجاه المذاهب التى
حرص كانط على محاربتها .

بل إن قاعدة التعميم شاهداً على أخلاقية السلوك ليست ممكنة في كل الحالات ، وقد عرفنا في نقد تزمته مبررات الاستثناء من القاعدة الخلقية ، ونزيد الآن أن في الإمكان أن نختار بين فعلين كلاهما يمكن تعميمه ، فالصدق يمكن تعميمه قانوناً لكل إنسان ، ولا ينفى هذا إمكان تعميم الكذب إنقاذاً لحياة إنسان ، — متى لجأ إلى بيتي رجل يخشى أن يغتاله عدوه ، وسألني عنه عدوه قضت الأخلاقية ألا أصدقه القول فيما رأى بنيامين كونستانت + ١٩٠٢ B. Constant ، ولكن كانط كان — بتزمته — يرى أن الكذب يستحيل تعميمه من غير تناقض ، وأن الاستثناء من القاعدة الخلقية مستحيل تحت أي ظرف من الظروف .

بل إن من صنوف السلوك الخير ما لا يمكن تعميمه ، قد تستحب عزوبة الكاهن ، أو نسك الزاهد أو نحوه ؛ ولكن تعميم مثل هذا السلوك غير مساغ ولا معقول (١) .

نقد التجريبيين والوضعيين :

إلى جانب هذه التعديلات التي أدخلها أكثرها على الفلسفة الكانتية المزمته أصحاب المثالية الحديثة ومن جرى مجراهم ، تعرضت فلسفة الأخلاق عند كانط لحملة شنها خصومها من التجريبيين والوضعيين ومن إلهم ممن رفضوا رد الأخلاقية إلى العقل ، واستنكروا القول بعمومية أحكامها وموضوعية قيمها وغير هذا مما عرفناه مفضلاً في فصول الباب السالف . وإذا كان كانط قد جعل الواجب أمراً ملزماً وتكليفاً لا مفر منه ، فإن إميل دوركايم — أكبر أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية من الوضعيين — قد رأى أن القاعدة الخلقية تضم عنصر الالتزام وعنصر الترغيب معا ، هي أمرة لأنها إملاء سلطة يتعين على الفرد أن يطيعها — هي عنده سلطة

(1) Cf. Joad, op. cit., p. 218 ff.

الجماعة التي ينتمى الفرد إليها — ثم هي كذلك قاعدة مغرية تحبب إلينا العمل بما يحقق سعادتنا ، وبهذا ينصرف الإنسان وفاقا لمبدأ لا يخلو من مغريات .

إن الأخلاقية عند كانط — تقتضى صراعا لا يقوى عليه إلا الإبطال ، والأصح عندنا أن تكون الأخلاقية مطاباً لميسور المثال على نحو ما ذكرنا في التعليق على المذهب الرواقى (١) .

وقد كان الرواقية يحاربون الحب كعاطفة وإن آمنوا به مبدأ يشيع بين الناس جميعاً ، فشاركهم كانط في تنحية العواطف والأهواء والميول من مجال الأخلاق ، وأوجب على الإنسان أن يكون رحيماً بأخيه لا عن حب له ، بل طاعة للقانون الخلقى الذى يوجب ذلك ! وقد صدق برترند رسل حين ساوره الشك فى أن كانط قد عاش حياته الخاصة وفاقا لهذا المبدأ (٢) .

وقد قلنا إن كانط قد اعتبر كل فرد غاية فى ذاته ، فحدد بهذا نظريته فى غائية الأفعال الإنسانية ، ورد الواجب إلى غاية موضوعية وليست شخصية ، ولكن « برترند رسل » يقول إن هذا الرأى ينطوى على صعوبة منطقية ، إذ لو تعارضت مصلحة فرد مع مصلحة آخر — وكلاهما غاية فى ذاته — ما استطعنا أن نعرف أيهما أجدر بأن يتنازل لزميله عن مصلحته ، إن رأى كانط قد يصدق على المجتمعات دون الأفراد ، لأن الفصل بينها يرتد إلى مبدأ العدالة بأوسع معانيه ، وقد فسرها أصحاب المذهب النفعى بالمساواة ، وعندئذ يتيسر عند تعارض المصالح إيثار ما يحقق منها أوفى قدر من السعادة دون اعتبار لشخصية من تتعارض مصالحهم (٣) .

بل قيل فى نقد هذه الغائية إن قاعدة كانط تمنع من توقيع العقوبة على

(١) انظر ص ٨٨ — ٩٠ من هذا الكتاب .

(2) Russell, op. cit., p. 279

(3) Bertrand Russel. ibid , p. 205

المجرم ابتغاء رذعه أو جعله عظة لغيره ، لأن هذا يجعل من شخصه وسيلة لا غاية ! ولا ترحب القاعدة بالزواج استنادا إلى أن الزوج يتخذ من زوجه أداة للنسل أو وسيلة لإشباع الشهوة أو عوناً على حياة الاستقرار ... !
وهلم جرا ؟

ووصف چاكوبى الإرادة فى مذهب كانط بأنها الإرادة التى لا تريد شيئاً ! ذلك لأن الإنسان حين يريد شيئاً يتحرك نحوه برغبته ، وتكون الإرادة خيرة متى كان موضوع الرغبة خيراً ، ولكن كانط يسلب مثل هذا السلوك كل قيمة باطنية ذاتية ، لأنه أداة لغاية أبعد منه .

وكان طبيعياً أن يضيق به رجال اللاهوت ، بعد أن حرص على استقلال الإنسان وإرادته عن كل سلطة ، وأقام الأخلاق بعيدة عن وحي الدين ، ورفض رد الواجب إلى الله ؛ وقد قيل إن إيمان كانط كان ماثراً للظنون والريب ، ولسنا الآن فى وضع يتيح بحث هذا الموضوع .

حسبنا هذا من وجوه النقد التى تعرض لها مذهب كانط ، وقد تخبرنا من هذه الوجوه ما رأينا التسليم به ، ولا سيما وأن الكثير منها قد صدر عن أتباع كانط أنفسهم — وهم أتباع المثالية الجديدة ، بسطناها على طريقتنا وأضافنا إليها ما بدا لنا ملائماً لهذا التعقيب ، فإلى أى حد نال هذا النقد من المذهب الكانتى ؟

إن طور المثالية الشامخ لا يزال بعد الهجمات التى عاناها قائماً ، لأن أكثر هذه الهجمات قد صدر بدوره عن مؤيدين للمثالية غيورين عليها ، ومن ثم جاءت حملاتهم تخفيفاً من غلو مبدئها الكانتى وتطرفه ، فبدت المثالية بعد هذه التعديلات أدنى إلى الكمال وأوفى بغاية الأخلاقية من النسبية التى أدت فى الكثير من الحالات إلى التحلل والفوضى ، ولنا لنكتفى بهذا القدر عن المثالية حتى نعود إليها فى الفصلين التاليين ، وما أصدق

پارودی Parodi حين يقول إن التخلي عن وجهة النظر العقلية في الأخلاق ،
ورفض الالتجاء إلى القانون في نقائه المجرد ، يؤدي إلى تغير أحكامنا على
الأفعال وفاقا لحزب من يأتيها وتبعاً لقوميته ، ويصبح احترام القواعد
المقررة والمعاهدات والعقود وإرادات الأمم وحق الشعوب في التصرف ،
واجباً في عرف البعض دون البعض ، وتتغير دلالات العدوان والغزو
والاغتهاب وتختلف عند الغالب والمغلوب ، وتصبح قيم الأفعال نسبية تتغير
بتغير الظروف والأحوال !

مصادر الفصل :

بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد منها في قائمة المصادر
العامّة في آخر الكتاب يمكن الاطلاع على :

**Kant, Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals.
Critical Examination of Practical Reason**

(both trans. by T.K. Abbott, in Kant's Theory of Ethics)

وإلى جانب ترجمة Paton لأولها - وقد ذكرت في هوامش الفصل واعتمدنا كثيراً
على تحليلاته - ينظر كتاب W.D. Ross في تحليل الكتاب السالف تحت عنوان :

Kant's Ethical Theory, 1954.

ومنذ بضعة أشهر من طبعتنا الثانية ظهرت في شهر واحد ترجمتان لهذا الكتاب ،
إحداهما للدكتور محمد فتحى الشنيطى والثانية للدكتور عبد الغفار مكاوى

وأعظم من كتب في الإنجليزية من المعاصرين عن فلسفة كانط الأخلاقية هو H. J. Paton
أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة أكسفورد ، وإلى جانب ترجمته السالفة للذكر لكتاب تدعيم
ميثافيزيقا الأخلاق يقرأ له :

The Good Will

The Categorical imperative

In Defence of Reason

Kant's Metaphysic of Experience

ويمكن الاطلاع على :

A. D Lindsay, Kant

N. Clarke, Introduction to Kant's Philosophy

F. Paulsen, Kant (Eng. trans.)

J. W. Scott, Kant on the Moral Life

Broad, Five Types of Ethical Theory

G. C. Field, Introduction to Ethical Theory

(قبه يقارن المؤلف بين مذهب أرسطو ومذهب كانط) .

R. Le Senne, { (1) Le Devoir, 1950 2^e ed.
(2) Traité de Morale Générale 3^e ed, 1949.

V. Jankélevitch, Traité des Vertus, 1949

الفصل الخامس

المثالية المحدثه

نشأة المثالية المحدثه وتطورها (١) من فلسفة جرين الاخلاقية —

(ب) من فلسفة برادلى الاخلاقية — المثالية المحدثه — أهم مقومات

المثالية المحدثه

نشأة المثالية المحدثه وتطورها^(١) :

بلغت المثالية الخلقية أوجها في فلسفة كانط إبان القرن الثامن عشر ، وقد رأينا أن مذاهب سابقة ومعاصريه — حتى من الحدسيين والعقليين — لم تصادف عنده قبولاً ، وأنه أنشأ مذهباً توخى فيه أن يضع للأخلاق قانوناً كلياً ضرورياً ، لا يرتد إلى الوجدان ولا يستقى من التجربة ولكنه يستند إلى العقل ، ويكون عاماً مطلقاً غير مقيد ولا مشروط بغاية تقوم خارجه ، فأوجب هذا أن يطاع مبدأ الواجب لذاته دون نظر إلى نتائجه أو جزاءاته ، وأصبحت سلطة القانون باطنية ذاتية وليست مفروضة من الخارج . . . إلى آخر ما قلناه في شرح مذهبه .

وقدر لهذا العملاق أن يسيطر على الفلسفة التي نلتها ويؤثر في أعلامها تأثيراً بالغاً ، ولم تتحرر الفلسفة من نفوذه إلا منذ عهد قريب ، وتولى إذاعة فلسفته تلامذته من أمثال « فشته » + ١٨١٤ وشلنج + ١٨٥٤ وهيجل + ١٨٣١ وكان الأخير أقواهم نفوذاً ، فأدركت المثالية الكانتية على يدهم تعديلات ضاق بها دعاة المذهب النقدي الجديد New Criticism من طالبوا بالرجوع إلى أصول الفلسفة الكانتية في وضعها الأول . . .

(١) مولنا في تاريخها خاصة على رودلف ميتس R. Metz, Hundred Years of

وعبرت الكانتية حدود ألمانيا إلى فرنسا وإنجلترا وغيرهما من الدول الأوروبية ، وكانت إنجلترا مرتعاً خصيباً للمذاهب التجريبية في مختلف مجالات المعرفة البشرية ، ومع هذا كانت أصحح تربة لنمو المثالية الألمانية وإثمارها ، ولهذا رأينا أن نقف عندها للإبانة عن التطورات التي أدركت هذه المثالية على يد الإنجليز :

برغم ما رويناه عن المثالية عند بعض مفكرى الإنجليز منذ القرن السابع عشر ، يرى جمهور المؤرخين أن المثالية الحديثة في إنجلترا قد صدرت عن فلسفة الألمان الممتدة من كانط إلى هيجل وليست امتداداً لتراث إنجليزى سابق ، فهى سلعة مستوردة برغم ما طرأ عليها فى الأرض الجديدة من تغيرات .

لم تكن إنجلترا بحكم نزعتها الحسية مهياة لهذا الغزو الأجنبي ، ولكن ظروفًا جديدة قد هيأت الأذهان لقبوله ، منها ظهور الشعر الرومانتيكى منذ النصف الأول من القرن الماضى - كما بدا عند شيلى Shelley وكيثس Keats وورد زويرث + ١٨٥٠ Wordsworth وكولريديج + ١٨٣٤ Coleridge وغيرهم ممن أثاروا الضيق بالتفكير العتيق الموروث ، ومهدوا لظهور نظرة جديدة للحياة ، وكان أقواهم تأثيراً فى هذا الصدد كولريديج الذى تأثر بفلسفة باركلى + ١٧٥٣ Berkley وسبينوزا + ١٦٧٧ Spinoza وأفلاطون + ٣٤٨ Plato وافتن بفلسفة كانط وشلنج وفشته وهيجل وجوته وشيلر ومن إليهم ، وتصدى لمقاومة النزعة التجريبية عند يفتام وشيعته ، وأدخل إلى الفلسفة الإنجليزية روحاً جديدة لاتنسق مع النزعة السائدة ، وبفضله اقتحمت الفلسفة الألمانية لأول مرة إطار التفكير الإنجليزى الجامد ، ولا سيما بعد أن واصل نشر تراثه فى صورة منهجية تلميذه جوزيف هنرى جرين + ١٨٦٣ Green .

وعلى يد توماس كارلايل + ١٨٨١ Carlyle - الذى أسهم مع كولريديج

فى إنشاء الرومانتيكية الإنجليزية Romanticism - كان التحول الذهنى الذى هيا الأرض للبنة الجديدة ، والتسليم بالقيم الروحية للأدب والفكر الألمانى ، فكان الجسر الحى الذى يصل بين ثقافة الألمان وثقافة الإنجليز ، وإن كان قد تبنى من المثالية الألمانية ناحيتها العملية والدينية على وجه أخص ؛ ويشبهه فى أمريكا إميرسون + ١٨٨٢ R.W. Emerson الذى كان له تأثير بالغ فى التفكيرى الإنجليزى ، وفى اسكتلندة أنشأ وليم هاملتون + ١٨٥٦ Hamilton مذهبا قريبا الشبه من مذهب كانط ، وكان - مع مدرسته - واسع الاطلاع على فلسفة الألمان ، وله فضله فى إخراج الفلسفة الإنجليزية من عزلتها ، وإدخال روافد جديدة من الفكر الدخيل المعاصر إلى أرضها ، وبرغم أنه لم يوفق إلى فهم الفلسفة الكانتية حاول أن يوفق بينها وبين الفكر الاسكتلندى ، ومن أجل هذا عاب « سترلنج » + ١٩٠٩ Sterling سطحته وسوء فهمه لفلسفة كانط .

ومن هذا نرى أن المثالية الحديثة عند الإنجليز قد مهدت لها تيارات أدبية ، ودعت إليها قلة من الفلاسفة يعيشون فى عزلة ، ولكن الذى هيا الأذهان لقبولها عاملان أساسيان : أولهما ترحيب الأوساط الدينية بالنزعة الفلسفية الجديدة ، وثانيهما اهتمام الجامعات القديمة بالدراسات الكلاسيكية : أما عن العامل الأول فإن النزاع بين الدين والفلسفة قد اشتد فى إنجلترا إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، بعد أن ظهرت نظرية التطور ونشطت الروح المادية ، فتصدى اللاهوت لمقاومتها متذرعاً بأسلحة فلسفية ، ولم تكن الفلسفة القومية التجريبية تصلح فى هذا الصراع ، فاستعان اللاهوت بمثالية الفلسفة الوافدة من ألمانيا فى مناهضة الأدرية Agnosticism ومقاومة النزعة الطبيعية Naturalism ومحاربة اللامبالاة Indifference بالدين ، فكانت الفلسفة فى هذه المرحلة عند رواد هذه المثالية - من سترلنج وجرين ووالاس والأخوين كيرد (أدورد + ١٩٠٨ وچون + ١٨٩٨) ، كانت

الفلسفة عند هؤلاء تأييدا للدين وذودا عن حماه ، وكان هذا أقوى البواعث التي مكنت للحركة الجديدة ، وإن ضعف بنموها ، حتى كاد يختفي عند المتأخرين من أتباعها — من أمثال فرنسيس هربرت برادلى + Bradley ١٩٢٤ وبوزانكيت + B Bozanquet ١٩٢٣ بل تحول إلى ضده عند ما كتجارت + J. M. E. McTaggart ١٩٢٥

وأما عن العامل الثانى فإن جامعى أكسفورد وكبردج كانتا تعترزان بالروح الإنسانية وتهتمان بتراث الفكر اليونانى — ولا سيما فاسفة أفلاطون وأرسطو — وكان أكبر ممثلى هذا الاتجاه بنيامين جويت + B. Jowett ١٨٩٣ وهو الذى قضى أكثر من نصف قرن فى التدريس فى جامعة أكسفورد وحدها ، ولا تزال ترجمته لمحاورات أفلاطون خير الترجمات ، وفى مقدماته لها يبدو تأثيره البالغ بمثالية الألمان ، والمعروف أن بين مثالية الألمان ومثالية اليونان صلات رحم وقربى ، وقد أخذت أكسفورد تنزع إلى النفور من النزعة الحسية التى ضيقت أفق التفكير الإنجليزى ، وتميل إلى الاتصال بمجرى الفلسفة الأوربية ، فكان ابتعاث الأفلاطونية مركز جذب للتيارات الفلسفية الوافدة من ألمانيا ، والتقى التياران فى أكسفورد وسارا فى مجرى واحد فى فلسفة « جويت » ومن تابعه ، لأنه كان أول وسيط للفكر الألمانى فى أكسفورد التى أضحت بعد ذلك معقل المثالية المحدثه عند الإنجليز ، وكان من كبار أتباع مدرسته ، جرين وادورد كيرد وبتلشيب + ١٨٩٢ R. L. Nettleship فكان أول رائد حقيقى أدخل الروح الفلسفية التى نشأت فى ظلها المثالية المحدثه :

واستمرت مرحلة الإعداد للحركة الجديدة فترة غير قصيرة ، ونضجت الحركة بعد ذلك فى مؤلفات سترلينج وجرين ووالاس وبرادلى وكيرد ، وفى مجلة تعد أهم المجلات الفلسفية هى مجلة « العقل » Mind التى صدرت عام ١٨٧٦ وازدادت الحركة نضجا فى العقد التاسع من القرن الماضى بظهور

مجموعة مؤلفات في مقدمتها كتاب جون كيرد « فلسفة الدين » (١٨٨٠)
وكتاب جرين « التمهيد لعلم الأخلاق » ١٨٨٣ وكتاب ادورد كيرد « فلسفة
كانط النقدية » وكتاب مقالات في النقد الفلسفي (١٨٨٣) وقد شارك في
وضعه في صورة بيان مشترك عن المثالية المحدثه أندرو ست + ١٩٣١
Andrew Seth^(١) وهولدين + ١٩٢٨ R. B. Holdane وبوزانكيت
وسورلي + ١٩٣٥ W. R. Sorley وريتشي + ١٩٠٣ D. G. Ritchie
وكان غرض هذه المجموعة - فيما أشار ادورد كيرد في تصديره - أن
يثبتوا أن طريق البحث الفلسفي هو الطريق الذي شقه كانط وكان هيجل
أكبر من أسهموا في متابعته ، مع الرغبة في أن يضيفوا إلى فلسفة كانط
وهيجل تعبيراً وتطبيقاً جديدين ، وأن يفسروا لقرائهم كيف يمكن أن تطبق
قواعد الفلسفة المثالية على مشكلات العلم والأخلاق والدين ، وهذا اتسعت
آفاق المثالية الألمانية في وطنها الجديد واستوعبت كل ميادين البحث الفلسفي
من نظرية المعرفة إلى مناهج البحث وفلسفة التاريخ وعلم الجمال وغير ذلك .
وقد ظهر أهم ما حققته هذه المدرسة في جامعة اكسفورد التي أصبحت
معقل الحركة الجديدة ، ومنها تخرج أكثر الذين تشيعوا بفلسفة كانط
وهيجل وعُينوا هيئات التدريس في مختلف الجامعات البريطانية ، في مقدمتها
جامعة جلاسجو التي أنعش الفلسفة المثالية بها ادوارد كيرد وشقيقه جون ،
ووالاس وبرادلي بعد ذلك ، وقد نشطت بها حركة تميزت باستقلال
ذهني سافر ، وشغل كرسي الأستاذية في جامعة سانت أندروز « ريتشي »
+ ١٩٠٣ D. G. Ritchie وفي جامعة برمنجهام مويرهيد + ١٩٤٠
J. H. Muirhead ، ومكنزي + ١٩٣٥ J. S. Mackenzie الذي شغل
كرسي الأستاذية في جامعة كرديف وهنري جونس + ١٩٢٢ في جامعة
سانت أندروز ، وچيمس بلاك بيلي J. B. Baillie في جامعة أبردين ... الخ

(١) غير اسمه إلى برنجل - پانيسون Pringle - Pattison لكي يفتح له أن يرث ضيعة ١

وسيطرت المثالية على الفكر الفلسفي في شتى الجامعات ، وكانت مظهرا لتحول وتوجيه جديد لم يعرف تاريخ الفكر الإنجليزى له نظيرا .

ولم يكن رواد هذه المثالية مجرد نقلة أو شراح ، بل زادوا فحوزوا فيما نقلوا وأضافوا جديدا ووسعوا مضمونه وهياوا الطريق إلى مرحلة نقد بناء حطم صور التفكير القديم وأتاح للعقل الإنجليزى أن يخلق في أجواء جديدة. لم يعهدا من قبل ، فإذا أشرف القرن التاسع عشر على نهايته كانت المثالية المحدثه تحتل مكان الصدارة من الفكر الفلسفي بغير منازع ، واختفى خصوصها من أتباع مذهب ترابط المعاني Associationism ومذهب الحس المشترك Common Sense والفلسفة النفعية. والاتجاه الحسى Sensationalism كما اختفى أشباع الأدرية والنزعة الدارونية والتطورية وسائر صور التفكير القديم ، سقط أتباعها في ميدان الصراع مع أتباع الحركة الجديدة .

ولكن المثالية قد واجهت منذ مطلع القرن العشرين خصمين جديدين ، أولها مثلثة الواقعية الجديدة ، وثانيهما بدا في الفلسفة العملية (البرجماتية) وكانت كلتاهما على اتصال بالعلوم الطبيعية التي كانت مثار الاهتمام والتقدير ، وعلى يد أتباعهما فقدت المثالية مكان الصدارة ، بل أخذت في التدهور بموت أقوى أتباعها — بوزانكيث ١٩٢٣ وبرادلي ١٩٢٤ وماكتجارت ١٩٢٥ وهولدين ١٩٢٨ وبرنجل فايتسون ١٩٣١ وسورلي + ١٩٣٥ ومكنزى في نفس العام . . . وهكذا كاد يسدل الستار على أعظم حركة اقترن فيها الذهن الإنجليزى بالذهن الألماني ممثلا في كانط وهيجل ، فكانت ثورة عارمة وتجديدا فكريا خصبا لا يزال حيا كقوة دافعة مثمرة في فلسفة تسود إنجلترا اليوم وتخاصم المثالية خصاما شديدا (١) .

(١) في الوقت الذي أخذت فيه النزعات التجريبية في إنجلترا تميل إلى الغروب ، بموت أئمتها — من جون ستورت مل + ١٨٧٣ إلى هربرت سبنسر ١٩٠٣ — بدأت تستيقظ المثالية عند جرين + ١٨٨٢ وكيرد + ١٩٠٨ وسترنج ١٩٠٩ — فلما أخذت المثالية تضعف في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين ، همت باليقظة النزعات التجريبية القومية من جديد ، بدأت بدعوة « فثجنشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein لفلسفة التحليل عام ١٩٢٢ وتألنت =

وفي الفترة التي سيطرت فيها الفلسفة المثالية على التفكير الإنجليزى. وقوضت مذاهبه القومية ، مكنت طائفة من المثاليين لفلسفة الأخلاق المثالية ، بعد أن أزاحت من طريقها اتجاهات الواقعيين من أصحاب النزعات التجريبية من الأخلاقيين ، وكان في مقدمة هؤلاء : توماس هل جرين + ١٨٨٢ (جامعة أكسفورد) و جون هنرى مويرهيد + ١٩٤٠ (جامعة برمنجهام) و جون ستورث مكنزى + ١٩٣٥ (جامعة كرويد) و فرنسيس هيربرت برادلى + ١٩٢٤ (أكسفورد) و جيمس ست + ١٩٢٤ (جامعة أدنبره) و وليم ريتشى سورلى + ١٩٣٥ (الأستاذ بجامعة كرويد و إيردين وكبرديج) و هيسنجر رشداى + ١٩٢٤ (أكسفورد) وأغرقوا قراء الإنجليزية بطائفة من مؤلفاتهم في فلسفة الأخلاق المثالية (١) :

= حولها مدرسة التحليل (مور و رسل و بروس و شبلنج) وهاجرت الوضعية المنطقية من فيينا إلى إنجلترا و تزعم الدعوة لها الأستاذ آير A. Ayer و سرعان ما استردت النزعات القومية سيادتها : (١) أهم المؤلفات التي صدرت في إنجلترا عن أصحاب المثالية المحدثه أواخر القرن ١٩ وأوائل القرن ٢٠ وقد ذكرت أمامها سنة أولى طبعتها - مع إغفال السنوات التي أعيدت فيها طبعت هذه الكتب :

Th. H. Green, Prolegomena to Ethics, 1883

J. H. Muirhead, The Elements of Ethics, 1892

J. S. Mackenzie, (1) Manual of Ethics, 1893

(2) Ultimate Values in the light of Contemporary Thought, 1924

James Seth, (1) A Study of Ethical Principles, 1894

(2) Freedom as Ethical Postulate, 1891

W. R. Sorley, (1) Recent Tendencies in Ethics, 1904

(2) Ethics of Naturalism, 1885

(3) Moral Life & Moral Worth, 1911

(4) Moral Value & the Idea of Good, 1918

H. Rashdall, (1) The Theory of Good & Evil, 2 vols, 1907

(2) The Problem of Evil, 1912

(3) Ethics, 1913

(4) Is Conscience an Emotion, 1914

(5) Ideas & Ideals, 1928

وقد تأثر بالحركة الجديدة كثيرون من دعاة التجريبية الإنجليزية العتيقة ،
وفي مقدمة هؤلاء جون ستورت مل + ١٨٧٣ هنري سدجويك + ١٩٠٠
Sidgwick فأما أولهما فقد تلقى النفعية الحسية عن « بنتام » و « جيمس
مل » ولكنه اتصل بمثالية الألمان عن طريق شراحها من الإنجليز والفرنسيين ،
ونخضع لتأثيرها حتى أصابته أزمة نفسية في خريف عام ١٨٢٦ أدرك خلالها
ضيق المذهب النفعي وضرورة العمل على تعديله كما عرفنا من قبل (١) وإذا
كان مل قد اقترب من مذهب العقليين مُقَسِّعاً متذكراً ، فإن سدجويك
قد حاول واعياً أن يجمع بين الحسية والحسبية العقلية علانية في مذهبه
النفعي الحدسي (٢) .

كان أكبر أئمة المثالية الأخلاقية المحدثه من أتباع هذه الحركة الجديدة
توماس هل جريرن وفرنسبس هربرت برادلي ، وجون ستورث مكنزي ،
وجون هنري موبرهيد ، وجيمس ست ، ووليم رينشي وسورلي ومن
إليهم ، فلتقف قليلاً عند نموذج غلبت على تفكيره الأخلاقى مثالية كانط
— هو جريرن — ونموذج ثان شاعت في مثاليته الأخلاقية فلسفة هيغل .
— هو برادلي — ونشير موجزين إلى أن ادورد كيرد قد كان له تأثيره في
بعض أئمة المثالية المحدثه وفي مقدمتهم مكنزي وموبرهيد .

(١) من فلسفة جريرن المرفوضة :

على يده أخذت المثالية الألمانية تنشر رسالتها الانجلوسكسونية ،
وتستقر في وطنها الثاني الذي كان يصدف في عنف عن مؤثرات الفكر
للدخيلة ، ففتح جريرن هذه الجبهة العاتية وأتاح غزو الأفكار الجديدة

(١) انظر كتابنا : جون ستورت مل ص ١٠٨ وما بعدها وكتابنا مذهب المنفعة العامة
ص ١٢٦ وما بعدها ، وصفحة ٢٠٠ - ١ من هذا الكتاب .

(٢) انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة في الفصل الثالث من الباب الثالث ص ٢٣٦
وما بعدها .

لأرضها ، وقد استلهم بنيامين جويت الذى وجهه إلى مثالية كانط وهيجل ، فزغ إلى النهوض بتجربة جديدة خلاقة يشكل فيها كل ما يتلقاه من الفكر الدخيل وينشئه خلقا جديدا ، ولم يكن ذلك بميسور دون تقويض المذاهب التتومية القديمة التى تعوق قيام البناء الجديد ، ومن هنا كانت رسالته تقويضا للمذاهب القديمة وتمهيدا لفكر مثالى جديد نضج على يد برادلى وبوزانكيت وما كتجارت ومن إليهم ، فكانت فلسفته فصلا جديدا فى تاريخ الفلسفة الإنجليزية ، استمد بعض عناصره من أفلاطون وأرسطو فصاعدا إلى كانط وهيجل ، ولكنه يدين فى فلسفته الأخلاقية إلى كانط بوجه خاص فكان كثيرا ما يبدأ ويبنى على أساس مسلمات كانتية ، بل كثيرا ما كان ينتهى إلى ما انتهى إليه كانط أو ما يقارب ما انتهى إليه ، وإن كان قد قرأ كانط بمنظار هيجلى .

خاصم جريرن نزعة الحسين من الطبيعيين والنفعيين ومن إليهم من التجريبيين ، وقوض الأخلاق التى ترتد إلى وجدان اللذة ، لأن حصر غاية الإنسان فى طلب اللذة وتجنب الألم ، يعوق تحقيق المثل الأخلاقى الأعلى ، بل إن اللذة لا تصبح لها دلالة أخلاقية إلا إذا اتصلت بوعى يدركها فترتفع بذلك إلى مستوى أرفع ، وتصبح عنصرا من عناصر الحياة الأخلاقية ، وإضافة لذة إلى لذة ، أو المقارنة بين مقدار كل منهما والآخر ، عمل مستحيل من ناحية ، وغير ذى معنى من ناحية أخرى ، فذهب اللذة (أو المنفعة) غير مقنع من الناحية النظرية ، وخطير فى نتائجها من الناحية العملية .

وبرغم هذا النقد الهدام يوافق جريرن على مصادرة بثنام التى تقول بضرورة العمل لتحقيق أوفى قدر من السعاد الأكبر عددة من الناس ، لأن هذا عناء يهيم الفوارق الطبقيية وينمى الحاسة الاجتماعية ... هذه ردة إلى مذهب حاربه فى عنف ! لعل مردها إلى أن معاصره چون ستورت مل

أكبر دعاة التجريدية في عصره قد ارتفع بفكرة المنفعة حتى حررها من الأنانية الصارخة ، وأبدى من الميول الاجتماعية والنزعات الإنسانية ما قرب نفعيته من مثالية الحركة الجديدة ، على أن هذا الرد يشهد — على أى حال — بأن جرّين لم يتحرر كل التحرر من تراث الماضي الذى شاد فلسفته على أنقاضه .

وشبيه بهذا ما يلاحظ في فلسفته السياسية التي كانت امتدادا لمبادئه الأخلاقية ، حرص فيها على أن يؤكد أن الشخصية الخلقية لا تتحقق إلا في المجتمع ومن ثنابه ، فأكد بهذا العامل الاجتماعى في حياة الفرد الخلقية ، لكن هذا الذى تلقاه عن كانط وفشته لم يمنعه من الارتداد إلى النزعة الفردية الماثورة عن أهل وطنه ، فكفل للفرد استقلاله وحرّيته في المجتمع الذى ينتمى إليه ويدين له بالولاء .

وقد صرح بأن الله كامن في شعورنا بالمثل الأعلى الذى يقترن بإلزام يوجب علينا العمل على تحقيقه ، وجاهر بأن الأخلاقية لا تتحقق بإشباع جزء من طبيعتنا — حسيا كان أو عقليا — بل تتحقق عنده بإرضاء طبيعتنا كلها — وهذا هو تحقيق الذات — ولم يرضه تفسير التجريديين والتطوريين لهذه الطبيعة ، لأن تفسيرهم قد هبط بقيمة الحياة الإنسانية ، وعجز عن تفسير الحاسة الخلقية أو الشعور بالتبعة ، ومن هنا جاء اهتمامه بإعادة النظر في تفسير الطبيعة الإنسانية واستعداداتها ، ورأى أن تفسيرها الحقيقى مرهون بالوقوف على حقيقة الشعور الإنسانى ، وهو عنده شعور بالذات (العاقلة) فانتهى بهذا إلى إقرار العالم الروحى الذى يرتد إلى علة مطلقة أزلية هي الله تعالى. وصرح بأن في الإنسان حظا من العقل الإلهى هو أصل الدين والأخلاق ، وأساس الاعتقاد في خلود الروح .

إن العنصر الجوهرى في طبيعة الإنسان هو العنصر العقلى أو الروحى. الكامن في جبلته ، والإنسان شأنه شأن الحيوان ، فيه شهوات وإحساسات

وصور عقلية ، ولكنه يتميز من الحيوان بأنه وُهب عقلا بفضلته تهذبت شهوات الإنسان وإحساساته ، فأصبحت شهواته appetites تنطوى على شعور بغاية ، وبهذا تحولت إلى رغبات ، كما أن إحساساته sensations أصبحت بفضل العقل تتضمن في وضوح عنصر المعرفة ، ومن أجل هذا تحولت إلى إدراكات حسية (perceptions) ومرجع الأمر في كل هذا إلى أن الإنسان كائن ناطق روى شاعر بذاته .

ودلالة الحياة الخلقية تقوم في الجهد المتصل الذى تبذله على الدوام لإظهار طبيعتنا العاقلة الروحية الشاعرة بذاتها ، والكشف عنها واضحة في أكمل صورها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، فإن ماهية الإنسان تقوم في طبيعته العاقلة وليس في الجانب المشترك بينه وبين الحيوان ، والحياة الخلقية عند جرّين تفسر بالغاية التى تهدف إليها ، ولما كنا لم نبلغ بعد هذه الغاية ، تعذر علينا تفسير الحياة الخلقية ، وإن كنا نستطيع مع هذا أن نرى الطريق الذى سلكته طبيعتنا العاقلة في تطورها ، والاتجاه الذى ينبغى أن نسلكه لنزيد من هذا التطور .

وقد تابع جرّين سابقيه من المثاليين الذين تصوروا الكون تطورا روحيا بلغ أوجه في حياة الإنسان ، ورأوا أن غاية السلوك الإنسانى تبدو في أكمل تحقيق لطبيعته الروحية ، وفسروا التاريخ باعتباره عملية انبعاث وتصاعد تدريجى نحو تحقيق أصدق صور الشعور بالنفس وأكملها ، ولا يمكن أن يتحقق هذا بمحبة الذات الفردية بل يتحقق باقتران خير الفرد بخير المجموع ، على اعتبار أن كل فرد له مكانه ووظيفته في نظام اجتماعى يقصده واهباً إلى تحقيق إنسانية كاملة ، ومن ثم يخطئ من يفكر في نفسه كفرد مُتَعَزِّل ينشد خيره مستقلاً عن خير الآخرين ، بل يجب أن ينصب تفكيرنا على أنفسنا باعتبارنا أعضاء في نظام اجتماعى يهدف إلى تحقيق أكمل صورة من صور الوجود الإنسانى ، وعندئذ يصبح واجب كل فرد أن يعمل لخدمة النظام

الاجتماعى الذى يعتبر أحد مقوماته ، مساهماً بنصيبه - ولو كان ضئيلاً - فى تقدم النظام الذى يتعلق به ، وسعادته الحقة تقوم فى ذلك وليس فى مجرد الاستمتاع باللذة الفردية ، والسعادة التى نتصورها على هذا النحو تقوم فى طاعة الإنسان لأوامر القانون ، وليس هذا القانون من وضع الدولة ، بل ليس قانوناً باطنياً بالمعنى الذى ذهب إليه كانط فى أمره المطلق ، إنما هو القانون الذى يشكله بالتدريج تطور وعى المجموع فى جهوده التى يبذلها لتحقيق أسمى نوع من الكمال تستطيعه الطبيعة البشرية .

هكذا بدت فكرة تحقق الذات Sel-realization خلال الشعور الاجتماعى نحو غاية أخلاقية ، وأصبحت السعادة تقوم فى أداء الفرد لوظيفته الملائمة فى مجتمع منظم . . . إلى آخر هذا التصور الهيجيلى الذى أثر فى جريرن وبرادلى ومن إليهما من دعاة المثالية الحديثة .

كان « كيرد » يقول بتحقيق الذات خلال تضحية الذات ، تفادياً للنزعة الفردية وقضاءً على الأنانية ، تُضحى النفس الصغرى أو الذات الفردية فى سبيل الذات الكبرى Comprehensive وهى التى تتضمن القيم السامية العليا ، واتفق جريرن مع غيره من المثاليين فى محاربة الفردية والأنانية والقول بتحقيق للذات الصادقة ، فقال إن الإنسان يتصرف وفقاً لطريقة يألفها هى عالمه الذى يعيش فيه ، وهى تتراوح بين متعة حيوانية خالصة ومبدأ عقلى يجرى بمقتضى الحكمة والتبصر ، والطريقة التى يألفها الإنسان تكون خلقه أو نفسه ، فإذا انساق إنسان أمام دافع مفاجئ أو إغراء غير متوقع إلى تصرف لا يلائم خلقه الذى تطبع به قال إنه لم يكن نفسه حين أقدم على هذا التصرف - أى أنه تجاوز طبيعته - وأنه لا يحمل تبعه ما فعل ! وكلما كبرت به السن تحجر على ما ألف وارتاح له ، ومع هذا يشعر الإنسان أحياناً بأن سلوكه الذى ألفه واعتاده لا يرضيه ، ويدرك تحت تأثير وخزات ضميره عالماً أحسن من العالم الذى يعيش فيه وأنبل ، ويتبين أن سلوكه الذى اعتاده لا يوائم نفسه الحقيقة ،

فينزع إلى التخلي عنه إلى عالم مثالي يحن إلى الحياة فيه بحكمة وتبصر ، ذلك هو عالم النفس الناطقة ، ومثل هذه الحياة المثالية تقتضى الإنسان أن يفهم العالم الذى يعيش فيه ويدرك فيه علاقته به ومكانه منه ، وأن يجرى سلوكه وفقاً لهذا الفهم بحيث يبدو على اتساق معه ، وليس ذلك بالأمر الهين اليسير ، فإن كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يعمل على ترقية هذا الفهم تدريجياً وأن يخضع سلوكه له بحيث يبدو على غير تناقض معه ، بهذا يكون نفسه بأسمى معنى يحمله هذا التعبير .

وفى ضوء هذا نستطيع أن نفهم مغزى المبدأ الكانتى الذى قضى بأن يكون الإنسان على اتساق مع نفسه ، بحيث يستطيع أن يعمم سلوكه الأخلاقى بغير تناقض . ولكن هذا القانون يزودنا بصورة من غير مادة — كما قلنا من قبل ، إن كانط قد أخطأ حين أدرك العقل فى صورة مجردة خالصة ، فأنهى إلى تصور العقل متعارضاً مع رغبات الإنسان وميوله ، أما جرين فإنه يجاهر بأن العقل ينتمى إلى العالم الذى يقوم بتفسيره ، ويقول إن عالم الاستبصار العاقل — العالم المثالى — يتجلى فيه العالم كله بما فيه رغباتنا وميولنا فى علاقاتها الصحيحة بغيرها من عناصر طبيعتنا ، وإذا كانت القدرة مادة وضعت فى غير مكانها الملائم لها ، فالشر رغبة أسىء وضعها فى مكانها .

وفى ضوء هذا نستطيع أن نفهم المعنى الصحيح لمبدأ السعادة ، لقد أخطأ الذين تصوروا مجرد إشباع لكل رغبة على حدة (أتباع مذهب اللذة الفردية) كما أخطأ اللذين ظنوا وهما أنها تتمثل فى إشباع أكبر مقدار ممكن من الرغبات (دعاة المنفعة العامة من أمثال بنتام) إن غاية السلوك الإنسانى تقوم فى تنظيم الرغبة وتنسيقها Systematisation بحيث تحتل مكانها الملائم لها دون أن تتجاوزها ، وبهذا يكون أصبح معنى للسعادة مميزة من اللذات المؤقتة أنها تقوم فى الشعور الذى يقترن بالتنظيم المشار إليه ، فهى وجدان يقترن باتساق العناصر المختلفة فى طبيعتنا بحيث تنسجم فى وحدة مثالية ، إن السعادة بهذا المعنى ليست

الغاية التي يهدف إليها سلوكنا ولكنها عنصر ضرورى وملازم لتحقيق هذه الغاية ، ولعل سبينوزا قد أراد هذا حين قال إن السعادة ليست جزاء الفضيلة بل هي الفضيلة نفسها .

وإذا جاز اعتبار المثل الأعلى أمراً وجب النظر إليه على أنه أمر غير مفروض علينا من خارج ، إنه صوت النفس الصادقة (الناطقة) فينا يصدر أحكامه على النفس كما تبدو أثناء تطورها ، والضيق من هذه الناحية هو الشعور بأننا لسنا أنفسنا ، وبهذا لا يبدو الواجب فارغاً لا يحمل معنى ، لأنه مرتبط بفحوى الحياة الواقعية ، وهكذا يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية ، وتزول عن المبدأ الكائن صورته التي تباعد بينه وبين عالم التجربة (١) .

وبروح مشبعة بفلسفة كانط أكد جرير قيمة الفرد المطلقة ، ودعا إلى المساواة والإنحاء بين كافة الناس ، إذ ليس من حق إنسان أن يعمل على تحقيق خير له أو لغيره بوسائل قد تضر بخير الآخرين ، وفي ضوء هذا يتعين على كل إنسان أن يعامل الإنسان على الدوام في كل فرد بوصفه غاية في ذاته ، وليس وسيلة إلى غاية تقوم وراءها ، فإن تحقيق الخير الصحيح مستحيل ما لم يكن لكل فرد كيانه الذي يتعين على كل فرد آخر أن يعترف به ويتوخى احترامه ويجاهر جرير بأن المثل الأخلاقى الأعلى قد أحسنت التعبير عنه المثالية الألمانية الحديثة ، ولكنه ينحدر بجذوره إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، ومع تقديره لفلسفة اليونان صرح بأن المسيحية حين دعت إلى المساواة والإنحاء بين البشر قد وسعت نطاق الأخلاق ودفعت بها إلى تقدم لا ينحى .

وهكذا شدا جرير في فلسفة الأخلاق نفعا لم تسمعه بلاده من قبل ، وكان من قوة الشخصية وسمو النفس ونبل الخلق بحيث أصبح طاقة خلافة ومصدر قوة روحية فعالة ، واكن وفاته المبكرة — في السادسة والأربعين

(1) Mackenzie, op. cit., p. 248 ff.

من عمره - ومن غير أن يصدر في حياته مؤلفاً مسهباً ؛ كانت صلوة عفيفة
للمحركة الجديدة وروادها من أقرانه ومحبيه (١) .

(ب) من فلسفة برادلي الأخلاقية :

أخذت المثالية تنضج على يديه بعد جهود أسلافه من الرواد - من أمثال
جرين وكيرد - فكان أول من وضع بذور مذهب جديد يلائم الأرض
الجديدة ، في أصالة في التفكير يكاد لا يُدانيه فيها أحد من فلاسفة بلاده ،
ومع تأثره بفلسفة هيجل - وليس بكانط - كان يرفض أن يُعدَّ هيجليا ،
لأن ما تلقاه عن هيجل قد صهره في بوتقة عقله ، وأضاف إليه الكثير من
وحي تفكيره ، وبدا هذا حتى في كتابه الذي أصدره مبكراً عام ١٨٧٦
تحت عنوان « دراسات أخلاقية » قبل أن ينشر كتاب جرين « التمهيد لعلم
الأخلاق » بسبع سنوات - فكان أول كتاب كشف للإنجليز المثالية الأخلاقية
عند الألمان ، وقد قال عنه « بوزانكيت » إن ظهوره يُعدُّ عند الكثيرين
منا حدثاً غير مجرى تاريخ الفلسفة الخلقية ، فقد أكد أن الفلسفة الألمانية
هي الاتجاه الفكري الوحيد الذي يستطيع أن يخرج التفكير الإنجليزى من
عزله الخطرة .

وقد نهض برادلي بهدم مقومات الفكر التجريبي السائد في بلده ،
وشاد على أنقاضه بناء مثالية جديدة ، استخدم أسلحة هيجلية في تقويض
مذاهب الادة والمنفعة وغيرها من النزعات التجريبية الطبيعية ، لأن
الأخلاق عنده تستهدف تحقق الذات واكتمالها ، وليست الذات حشداً

(١) خير مصادر فلسفته الأخلاقية كتابه الذى نشر بعد وفاته بعام : Prolegomena
fo Ethics - وقد عرض لشرح مذهبه كثيرون في مقدمتهم مكنزى ومويرهيد وميتس
Brett في مادة « جرين » في Encyclopedia of Religion & Ethics و W. D. Lamont
في Introduction to Green's Moral Philosophy و A. Wolf في Recent &
Contemporary Philos. في "Outline of Modern Knowledge"

من العواطف والإرادات والإحساسات الجزئية ، ولكنها ذات كلية تعلق على الذات الجزئية .

ومع هذا لم يتابع المثالية الألمانية عن غير وعى وتبصّر ، بل رأى أنها لا تقل في جمودها وتهاافتها عن أكثر مذاهب الماديين جموداً وتهاافتاً ، لأن عظمة الكون البادية للعيان تبدو عند أتباع هذه المثالية مجرد خيال أو خداع ! وإذا كان قد قوض مذاهب اللذة والمنفعة في فصل عقده في كتابه السالف تحت عنوان « اللذة من أجل اللذة » فقد عقد فصلاً آخر عن « الواجب من أجل الواجب » هاجم فيه مبدأ الواجب على النحو الذى صورّه عليه كانط ، فجاهر بأنه مبدأ صورى شكلى محض لا يصلح مرشداً لسلوك الإنسان ، وقصد من وراء نقده للمذاهب التجريبية والمثالية معاً أن يدعو إلى تحقيق الذات ، فالفرد لا يعيش في عزلة عن المجتمع ، إنه كائن اجتماعى يتعين عليه أن يعرف طبيعته داخل كل اجتماع ، فقوض برادلى بهذه النزعة الفردية التى لازمت فلسفة الأخلاق عند الإنجليز ، وتخلص من الهوة التى أقامها كانط بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، وأوجب أن يكون المثل الأعلى ممكن التحقيق في المجال الزمنى للوجود ، وبحيث يقترن تحقيقه بالرضا والارتياح ، وبهذا يمتحن التوتر القائم بين الإلزام^(١) والوجود الفعلى ، وبهذا تبدو الحياة الخلقية في جو أرق وأرحم مما صورّه كانط ، ويقترن الحب بالواجب ، ويبدو معيار السلوك قائماً في المجتمع بعُرفه وقوانينه ونظمه ، وبهذا ارتدّ برادلى إلى تراث بلاده وأخضع الفرد لمعايير مجتمعه ، وإن رفض أن يحبس الفرد في بيئته الاجتماعية ، وجعل مثاليته تركز على أسس اجتماعية وترتبط بالزواج والقومى .

وقد خالف « جرّين » في عقيدته في الله فرفض رأيه في النظر إلى الله كذات مُشَخَّصة ، ونزّهه عن كل معنى من معانى التشبيه ، وأنكر نسبة

(١) obligation وهو يتضمن الينبغيه oughtness (ما ينبغى أن يكون) .

الخير إلى الله ، بل أنكر رأى كانط وجورين في أن الخلود الذاتي أمر تقتضيه الحياة الخلقية ، وهذا وبغيره أنشأ برادلي فلسفة خلقية تمتد جذورها إلى مثالية الألمان ، ولكنها تنفرد بطابع إنجليزي مستقل .

من تيارات المثالية الحديثة :

ذكرنا من دعاة المثالية الحديثة نموذجاً كاتياً وآخر هييجليا ، ونشير الآن إلى أن من هؤلاء من تابع إدورد كيرد - الذى كان بدوره هييجلياً - وأكبر هؤلاء : جون استورت مكنزى وجون هنرى مويرهيد ، فلنقف عند ثانيهما قليلاً :

« يميزه » من أقرانه تأثيره بفلسفة جرين في تطبيق المثالية على مشكلات الحياة اليومية ، وقد أفضى به هذا إلى الانصراف عن دراسة فروع الفلسفة النظرية ، وإذا كان لم يوفق في إضافة شيء أصيل إلى تراث المثالية فإنه كان بحق أكبر من صانوا تراث كيرد وجرين بوجه خاص ، وكان يميزه نزوعه إلى الاعتدال ، والتوسط بين الخلافات التى كانت تسيطر على التفكير الإنجليزي في عصره ، فمن ذلك أنه رأى أن غاية الأفعال الخلقية ومقياس خيريتها عند أصحاب المذهب اللذى والنفعى هو اللذة أو المنفعة ، وأن مذهب السعادة Eudaemonism قد صحح هذا الوضع فجعل الخير الأقصى قائماً في السعادة لا في اللذة ، فهو ليس مجموعة من المشاعر والأوجدانات يقوم كل منها مستقلاً عن غيره ، ولكن هذه المشاعر تتجه إلى خدمة « كل » يفوق النفس الحزنية ويعلو عليها ، ولكن مذهب السعادة يعجز بدوره عن تزويدنا بحل للمشكلة الخلقية ، ويمضى « مويرهيد » إلى نقد المذهب الحدسى العقلى كما يبدو في الأمر الكاتى المطلق ، ويأخذ عليه قصر الاهتمام على العنصر العاقل في طبيعة البشر ، ويقول إن إقامة الأخلاقية على فعل الواجب لذاته تخضع الحياة الخلقية إلى قانون صورى مجرد خالص ، ومن ثم تسلبها كل ما هو قيم وحبيب إلى نفوسنا ، فالواجب لا يكون قط مبدأ مطلقاً من

كل وجه ، لأنه يشير على الدوام إلى مصلحة إنسانية ، إن المثل الأعلى الذى يقوم على توجيه الأفعال الإنسانية عمدا على عكس رغباتنا ومصالحنا ، شبيه بالمثل الأعلى الذى يتخلو من الشعور بالواجب والتبعة الأخلاقية ، كلاهما يدعو إلى النور والاشمئزاز ، وهكذا رفض موير هيد مذاهب المنفعة والسعادة والواجب الصورى على السواء ، وعرف الأخلاقية بأنها طاعة الإنسان بمحض حرите لقانون شرعه الإنسان باعتباره وحدة شاعرة بذاتها وفرضه على سائر عناصر طبيعته .

وقد أتاحت له سماعته أن يخفف من حدة التعارض البادى فى تيارات الحركة المثالية ، وأن يساير أو يستوحى التيارات المضادة لها — كالبرجماتية والواقعية الجديدة — لأنه أوجب على المثالية أن تلاثم بين نفسها وبين التفكير العلمى حتى تكفل لنفسها البقاء ، وزاد فتنبّع « التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الانجلوسكسونية » فى كتاب قيم يحمل هذا العنوان ، فأثبت — كما قلنا من قبل — أن إنجلترا كانت مهتأة للمثالية الدخيلة منذ زمن طويل : وسار فى هذا التيار المعتدل من المثالية « جيمس ست » فجعل وظيفة الأخلاق وضع مثل أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، وفى دراسته لمبادئ الأخلاق عرض للتباين بين مذهب اللذة أو المنفعة عند أتباعه من الأبيقورية قديما والنفعيين حديثا ، ممن جعلوا معيار الأحكام الخلقية قائما فى وجدان اللذة ، وبين مذهب القانون العقلى المتزمت عند أتباعه من الرواقية قديما والحدسيين — من أمثال كانط حديثا ، ممن جعلوا معيار الأحكام قائما فى العقل وقد تجرد من الحساسية فى كل صورها ، ونفر « ست » من هذا التباين وقدم حلا وسطا فى مذهب سماه بمذهب السعادة Eudaemonism على النحو الذى بدا عند أفلاطون وأرسطو قديما ، وبطلر وهيغل حديثا ، فإذا كان شعار النفعيين هو إشباع الذات ، وشعار الحدسيين من أصحاب القانون العقلى الصارم هو توضحية الذات ، فإن شعار مذهب الجديد هو

تتحقق الذات التي تجمع بينهما في حرية تنسجم فيها كل القدرات ، وتعيش حياة أخلاقية يرتبط فيها المثالي بالواقعي ارتباطاً عضوياً .

وإلى مثل هذا مضى رواد المثالية الجديدة ممن أشرنا إليهم ، وبفضل جرين وكيرد وأتباعهما تمكنت المثالية الجديدة عند الكثيرين من فلاسفة الإنجليز المعاصرين ، على نحو ما أشرنا من قبل . وأكبر الذين يعملون على إحياء المثالية الألمانية الكانتية في أيامنا الحاضرة ، « باتون » H. J. Paton أستاذ الفلسفة الخلقية الحالي بجامعة أكسفورد ، وقد وضع عن كانط مجموعة قيمة من المؤلفات تجلو غامضة وتحلل مذهبه^(١) .

أهم مفومات المثالية الحديثة :

نهضت المثالية الحديثة على أنقاض الاتجاهات الواقعية التي وهنت تحت ضربات الحركة الجديدة ، ومات أواخر القرن الماضي وفجر القرن الجاضر آئمة الدعوة إلى الفلسفة النفعية والنزعة التطورية والاتجاهات الطبيعية في الدراسات الإنسانية ، دون أن يتركوا وراءهم جيلاً يقوى على حمايتها ويقوم على صيانة تراثها فمنمكن أفراد المثالية الجديدة من تفويض هذا التراث القومي وتطهير الأرض من جذوره ، وتلقيحها ببذور جديدة استوردوها من ألمانيا في أولى مراحل نضالهم على نحو ما أشرنا من قبل ، ولكنهم لم يقنعوا بأن يكونوا مجرد نقلة وشرح لهذا التراث الدخيل ، فتصدوا لنقله وتمحيضه والكشف عن وجوه النقص والتهافت فيه ، توطئة لإقامة بناء جديد فيه من

(١) من هذه الكتب : The Categorical Imperative, A Study in Kant's

Moral Philosophy.

The Good will.

Kant's Metaphysics of Experience

The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals.

(وهو ترجمة وتحليل دعائم ميتافيزيقا الأخلاق)

In Defence of Reason

وحى تفكيرهم أصالة وابتكار ، وكان من أظهر وجوه النقد التي أخذوها على مثالية الألمان — في مجال الأخلاق — ممثلة في فلسفة كانط — أن مبدأ الواجب فيها يتسم بالصورية التي تحول دون اتخاذه مرشدا لسلوك الإنسان ، إذ ليس من المجدى أن يقال للإنسان أن عليه أن يأتي الخير لجرد أنه خير ، ما لم يحدد له المضمون العيني للخير — فيما قال برادلي وغيره من أتباع المثالية الحديثة ، إن صورية الواجب تجعله قاعدة سلبية ترشد إلى ما يتعين الإمساك عن فعله ، ولكنها لا تفيد فيما ينبغي فعله — فيما قال مكنزي وغيره — على نحو ما أشرنا من قبل .

وضاق أتباع الحركة الحديدية بنزمت الفلسفة الكانتية وصرامة قانونها الأخلاقي ، وبدأ هذا في استبعاد العواطف والميول — بالغنا ما بلغ نبيلها — باعثا على فعل أخلاقي ! وجعل القاعدة الأخلاقية صلبة لا تقبل الكسر إلا مع انهيار المبدأ الأخلاقي ، لأن الشر لا يمكن تعميمه من غير تناقض . . . إلى آخر ما عرفنا في تعقيبنا على مبدأ الواجب في فلسفة كانط (١) .

لكن مهمة المثالية الحديثة كانت أشق وأكثر وعورة من العناية الذي احتملته في مصارعة التراث القومي في أمنع قلاعه — عند النفعيين والتطوريين. وسائر أتباع النزعة الحسية الطبيعية — وفي نقد عملاق المثالية الكلاسيكية الألمانية على النحو الذي عرفناه من قبل ، إنما كان على أتباع الحركة الحديدية أن يقيموا مكان هذه الأنقاض بناء سليما جديدا ، وفي مقومات هذا البناء في الفلسفة الحديدية يبدو أن العقل قد حلق في أجواء مثالية عالية دون أن يفقد اتصاله بالأرض التي يقف فوقها ، ولا احترامه لتراث قومه وتقاليده ، ودعوا إلى الغربة والتضحية في سبيل المجموع ، من غير أن يحرقوا من الأثرة أو يقطعوا الصلة بين دعوتهم وبين الأنانية التي تفيد من غير إضرار بأحد متى أحسن استغلالها ، فجمعوا بين توكيد الذات ونكرانها ،

(١) انظر من ٤١١ وما بعدها من هذا الكتاب .

وقرنوا كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وحرصوا على أن يكفلوا للإنسان استقلال شخصيته ويصونوا له حريته وكرامته فى نفس الوقت الذى طالبوه فيه بإدماج مصلحته فى مصلحة المجموع الذى يعيش فى كنفه ؛ وصوروا المثل الأعلى فى صورة تحقيق للذات العاقلة بحيث لا يُحارب الجانب الحاس فى طبائع البشر ، ولا يغالى فى تقدير الجانب العاقل فيها على حساب الجانب الحيوانى بواد الشهوات وإقامة نوازع الحس وكانت هذه بعض مظاهر الجانب الإيمجنى فى فلسفة المحدثين من هؤلاء المثاليين ، وفيها دلالات سافرة على أنها كسبت فى أرضها الجديدة مقومات لم تعرفها المثالية الكلاسيكية من قبل ، فلنقف قليلا لتوضيح بعض هذه المعالم :

اتفق نصوص المثالية من الفلاسفة مع عامة الناس على القول بأن المثالية الخلقية من وحي الخيال ، بمعنى أنها تعبير عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع ، وحسبنا أن نسوق شاهدين للدلالة على صدق ما نقول [١]، أولهما عن فيلسوف حسمى تجريبى من أعلام المذهب النفعى ، وثانيهما عن وضعى سيكولوجى من دعاة النزعة العلمية فى الدراسات الأخلاقية ، فأما أولهما فهو « ينتام » الذى يرد سلوك الإنسان كله إلى وجدان اللذة والألم ، ويهاجم المثالية الخلقية ويقول إن صاحبها « يستكين إلى مقعد مريح بطمئن إليه ، ثم يأخذ [وهو بعيد عن عالم التجربة] فى نثر آراء قاطعة جازمة فى كبرياء حول الواجب والواجبات » (١) .

وأما ثانيهما فهو « ديبرا » J.L. Duprat الذى انتصر للنزعة الوضعية وهاجم الدراسات الأخلاقية التى تقوم على أسس ميتافيزيقية ، فجاهر بأن الفيلسوف الأخلاقى يستمد المثل الأعلى من مزاجه الخاص وميوله الشخصية ولا يستقيه من

(١) انظر كتابنا مذهب المنفعة العامة ص ١٠٢ وقارن Matrineau, vol. II, p. 307 والنصوص التى أوردها كثيرة اكتفيينا منها بالفقرة المذكورة . وانظر فى هذا مقدمة الطبعة الثانية فى هذا الكتاب .

عالم الواقع والتجربة ، ولهذا يتصور أن جميع الناس في كل زمان ومكان قد صيغوا على نمطه وصنعوا على شاكلته ، وأنه يمثل أنبل نموذج للبشرية ، اصطفاه الله ليهدي أقرانه ويرشدهم . سواء السبيل بقواعده وحكم قيمتها مرهونة بجمالها وسمو مظهرها . . . الخ (١) .

عبّر هذان الناقدان ومن ذهب مذهبهما عما يجيش بصدور عامة الناس من هواجس ، ونسى هؤلاء جميعاً أن المثالية تعبير عن أسمى جانب في طبائع البشر ، وهو الجانب العاقل الناطق ، وهو حظ مشترك بين الناس جميعاً ، بهذا الجانب يتميز الإنسان من سائر الكائنات : جمادها وحيوانها على السواء ، والكائن الذي يعيش بغير مثل أعلى يستمسك به ، إما أن يكون وحشاً أو إلهاً — فيما قال أرسطو من قبل — هو وحش لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز واقعه إلى اعتناق مبدأ يدين به ، أو تصور كمال يعيش طامحاً إلى تحقيقه ، أو هو إله حقق في حياته العملية مثله العليا التي عاشت في تصوره العقلي وملأت حياته ، إن إنسانية الإنسان لا تستقيم إلا مقرونة بمثل رفيع يتمسك به ويخضع حياته لمقتضياته (٢) .

هكذا تصور المثاليون خطر المثالية في حياة الإنسان ، ولكن أصحاب المثالية الجديدة قد لاحظوا أن جمهرة أسلافهم من الأخلاقيين قد انشطرت كثرتهم إلى فريقين متعادين : فريق يبني الأخلاقية على الأنانية وتوكيده الذات Self-assertion وفريق يقيمها على الغيرية ونكران الذات Self-denial وفي غمرة هذا النزاع كثيراً ما يفتقد الإنسان صلته بالمجموع الذي يعيش فيه ، والقسم التي يدين بها أفرادها ، ولم يجد المثاليون الجدد تصحيحاً لهذا الوضع في المثالية الكانتية التي اعتنقوها ، ومن أجل هذا نقدوا الكثير من

(١) انظر مقدمته لكتابه بحث في أسس الأخلاق النفسية الاجتماعية ، ترجمه إلى الإنجليزية

Greenstreet تحت عنوان : Psycho-Sociological : A treatise on the bases of Ethics

(٢) قارن Mackenzie, p. 273

أنسبها ومقوماتها — كما عرفنا في الحديث على : مذهب كانط في ضوء ما قاله نقاده — وأضافوا إليها تعديلات غيرت الكثير من ملامحها كما قلنا من قبل ، فحاولوا التوفيق بين الأثرة والإيثار ، والجمع بين تأكيد الذات ونكرانها ، وصوروا كمال الفرد مقرونا بكمال المجموع الذي ينتمى إليه ، فأزالوا الصورية الكانتية التي باعدت بين الأخلاقية المعقولة ومبدأ الواجب ، ونخففوا من تزمها على نحو ما أشرنا من قبل ، إن المثال عند المثاليين المحدد لا يتمثل في غاية تقوم خارج الأخلاقية ، ولكنه يبدو في الكشف عن طبيعة الجنس البشرى الجوهرية ، واستخلاص هذا المثال من ثنائياها ، وبذلك لا يكون مجرد اختراع تولد عن وهم ونخيل ، ويتجلى هذا المثال بتحقيق الذات العاقلة ، وإن يتيسر ذلك ما لم يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمى إليه ، وبذلك يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية فلا يصبح مبدأ فارغا كما كان حاله عند كانط ، وذلك لأن المثالية المحدثة قد استخلصت المثل الأعلى من طبيعة الإنسان ، ولم تجعل غاية السلوك إشباع الحاجات وإرضاء الميول والرغبات ، ولا الاستجابة لمنطق مبدأ صوري منتزع من طبيعة العقل ، وبهذا تغفل الجانب الحيوانى الذى بدونه تعتل طبيعة الإنسان ولا تتكامل النفس البشرية ، إن المثال الجديد يجمع بين تأكيد الذات ونكرانها^(١) ، وبهذا جل الإشكال الذى حير الأخلاقيين من قديم الزمان ، وأزال العداء التقليدى بين دعاة الأنانية وطلاب الغيرية ، وسائر منطق الدراسات السيكولوجية الحديثة ، وأرضى النزعات الاجتماعية التى تلح في ربط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وإذا كانت النفعية التجريبية تزودنا بمادة من غير صورة ، ومبدأ الواجب الكانتى يمدنا بصورة من غير مادة ، فإن المثالية الجديدة —

(١) قارن Johnston, op. cit., p. 192 ff. وقارن Mackenzie ك ٣ ف ٦

ولاسيما ص ٢٧٦ — ٧ وص ٢٨٢ — ٣

غيا يعتقد أنصارها — قد جمعت بين ميزاتها ونحررت من مأخذها معا ، وإيضاحاً لهذه المعالم نعيد هنا ما غلناه عن هذه المثالية في كتابات سابقة لنا :

إن الطبيعة البشرية تجمع بين رعاية الذات بكل ما تقتضيه من أنانية ، واهتمام بمصالح الغير بكل ما تستلزمه من غيرة وإيثار ، من هنا كان من الضلال أن تنحرف بالطبيعة عن جبلتها فتقصر أهدافنا على ما يحقق مصالحنا ويشبع رغباتنا وأهوائنا ، أو تنزع إلى وقف جهودنا وحياتنا على خدمة الآخرين إلى حد التضحية بمصالحنا الشخصية ، فالأخلاقية التي تسير الطبيعة البشرية تقتضى التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين ، واعتبار الإنسان فرداً في أسرة وعضواً في هيئة اجتماعية ، وهو بهذا الوضع أشبه ما يكون بوحدة عضوية تقوم سلامتها في ترابط أجزائها وتعاونها المتصل بحيث يؤدي كل منها وظيفته على أكمل وجه مستطاع ، وبهذا التعاون المتبادل بين أفراد المجتمع يتحقق الكمال المنشود ، هذا يتخلى الإنسان عن نزعات الفردية ونزوات الأثرة ، ويخلص في تأدية واجبه نحو أسرته والقيام بالتزاماته نحو المجموع الذي ينتمى إليه ، بهذا يزول العداء بين إنكار الذات وتوكيدها ، وتتلشى المشكلة التي حيرت الأخلاقيين من قديم الزمان .

إذا صحح هذا فكان للفرد في كل حالاته عضواً في وحدة اجتماعية يتصل بسائر أعضائها في كل مجالات حياته ، كان من الخطأ أن يقوم مثله الأعلى على أساس من سعادته الفردية دون اهتمام بسعادة المجموع ورعاية لمصالحه ، لأن هذا يتأدى به إلى الانفصال عن المجتمع الذي يعيش فيه ، وهذا الانفصال من علامات الانحراف الذي يعبر عن اعتلال الصحة ، وليس معنى هذا أن يعيش الفرد من أجل المجموع متجاهلاً لمصالحه الخاصة ومطالبه الشخصية ، لأن هذا كفىل بهم شخصيته والقضاء على استقلال فكره وسائر مقومات فرديته ، وفي هذا إهدار لكرامة الإنسان وطغيان على حريته ، وليس لمجتمع مصلحة في أن يكون شبيهاً بمملكة الحيوانات لا يفرق بين أفرادها إلا شكلاً أو لوناً أو حجماً . . . !

إن للإنسان فرديته - هذه هي ذاته الصغرى - وهو بحكم عضويته في مجتمع يكبره - أسرة كان أو وطناً أو مجتمعاً إنسانياً - يربط بين ذاته الصغرى وذاته الكبرى التي تتمثل في المجتمع الذي ينتمى إليه ، وقد ضل الذين أقاموا المثل الأعلى على إنكار الذات لأن النضحية بالذات الصغرى تنتهى بنكران الذات الكبرى أسرة كانت أو وطناً أو مجتمعاً ، وهذا ما لا يقره حتى الزهدة والنساك ممن اعتزلوا الحياة الاجتماعية وعاشوا من أجل ذاتهم الدينية وتوكلوها ، فكانوا كشهداء الوطنية الذين يؤكدون ذاتهم القومية بالتخلي عن بعض مقومات ذاتهم الصغرى .

وما من شك في أن من ينكر مطالب الذات الصغرى ويغفل عن مصالحه الشخصية من أجل وطنه ، يفعل هذا اعتقاداً منه بأنه أسى مظاهر الذات وأجل اعتباراتها ، هذا نوع من توكيد الذات في أنبل معانيه ، وبهذا المعنى يصبح الرجل الخير من يضحى من أجل ذاته الكبرى وليست ذاته الصغرى إلا جزءاً منها ، يقتضى الواجب إغفال مطالبها حين تصطدم بمطالب الذات الكبرى ، إن النفس البشرية في وضعها الاجتماعي هي الإنسان مندمجاً في مجموع ، فرداً في أسرة ، وعضواً في هيئة اجتماعية ، ومن ثم كان من واجبه أن يفرق مصالحه ورغباته في مطالب المجموع الذي ينتمى إليه ، مع احتفاظه بفرديته بوجرته على استقلال شخصيته على نحو ما سنعرف بعد قليل .

والفرد الذي نضج وعيه واستنار فهمه يدرك بحق أن مصالحه قبله مدمجة في مصالح المجموع ، ولا تتعارض معه تعارضاً حقيقياً ، وإذا صح هذا كان من العبث أن يقوم المثل الأعلى على إنكار الذات وإغفال مطالبها والتفاني في المجموع ، وهذا تندمج مطالب الذات الصغرى في الذات الكبرى هو تلاشي النزاع التقليدي بين الأثرة والغيرة ، وتنسق حياة الفرد مع حياة المجموع الذي نشأ فيه ونما في ظله ، وبهذا المعنى قيل إن المجتمع البشرى وحدة عضوية بمعنى أن العلاقة التي تربط بين أفراده شبيهة بالعلاقة التي تقوم

بين الجسم وأعضائه ، وكما أن صحة الجسم تقتضى أن يقوم كل عضو من أعضائه بوظيفته على أكمل وجه ، فكذلك الحال فى سلامة المجتمع ؛ فهى مرهونة بقيام كل فرد من أفرادها بأداء واجبه ، فالحياة الخلقية نتاج العلاقات السليمة بين أفراد المجتمع ، فإذا انفصل الفرد عن المجتمع أو عاش لنفسه غير مكترث بمطالب المجموع كان أشبه بالعضو الذى يتر من الجسم وتقطع علاقته بغيره من أفراد ، وطالما كان الفرد يفقد قيمته بهذه الانفصالية ويستكمل نموه داخل الكل الذى ينتمى إليه ، كان من واجبه أن يخلص للكل وأن يكون أميناً على مصالحه ، وفى هذا إخلاص للذات المثالية التى تعبر عن أقصى كمال تنشده .

بهذا تصبح غاية السلوك الأخلاقى توكيد الذات المندمجة فى مجموعها ، فيعلو احترام الإنسان لواجبه موظفاً فى حكومة أو عاملاً فى مصنع أو طالباً فى معهد أو عضواً فى أسرة . . وتبدو حماقة الأفراد أو الهيئات التى تناصب أمتهاء العداء فتتمرد على قوانين بلادها وتندفع فى ثورة جامحة إلى تحطيم منشآت أقامت بأيدى أهلها وشاداتها بأموالهم ، ومرجع هذه الحماقة إلى أنهم يفرقون بين الذات الفردية الصغرى والذات الجماعية الكبرى ، ولو تصوروها فى الوضع الذى أسلفناه لنظروا إلى المصالح الفردية من خلال الذات الكبرى ، فضحوا بما يتنافى مع مصالح المجموع مؤمنين فى نفس الوقت بأن فى ذلك توكيداً للذات وليس إنكاراً لها وإغفالا لمطالبها .

ومن الخطأ أن يقال إن هذه المثالية تردنا إلى حياة المجتمعات البدائية ، فيها تتلاشى فردية الفرد ويزول استقلال شخصيته ، ويصبح مجرد صدى للقبيلة التى يمثلها رئيسها ، والتمايز بين الأفراد ينمو بنمو الحضارة وتقدم المدنية ، ويبدو هذا حتى فى المجال الفسيولوجى على نحو ما نرى فى حياة الحشرات والزواحف والحيوانات من تشابه بين أفراد كل فصيلة ، بينما يقوى التمايز بين الأفراد كلما ارتقىنا فى سلم الرقى الحضارى ، ويبدو هذا فى اختلاف

التوايغ في وجوه الفكر والاعتقاد والنظر في الحياة ، ومن هنا كان من الخطأ النزوع إلى إلغاء الفردية وإذابة الفرد في المجموع الذي ينتمى إليه ؛ وما من شك في أن هذا كله صحيح ، ولكنه يؤكد نزعة هؤلاء المثاليين ولا ينقضها ، فهم حين طالبوا باندماج الفرد في المجموع حرصوا على أن يكفلوا له استقلال شخصيته وأن يحافظوا على فرديته ، ويصونوا له حرية وكرامته ، ومن هنا جاء اختلافهم مع أنصار الدكتاتوريات ، فإذا أقدم الفرد على التضحية من أجل المجموع جاء هذا عن رضا وطواعية ، فكانت تضحية الحر الذي لا يساق إلى الخير على كره منه ، كما يساق العبيد في حياتهم كارهين ، على غير إرادة منهم ، وبهذا المثال يجمع الفرد بين مطالب جسمه وروحه وعقله ، ومطالب المجتمع الذي ينتمى إليه ، فيحتفظ باستقلال شخصيته مع اندماجه في المجموع وحرصه على مطالبه ، بهذا قيل إن الفردية لا تقوم حتماً على الأنانية ولا تتعارض لا محالة مع الغيرية ، وهذه هي المثالية التي أخذت بها الديمقراطية الصحيحة في عصرنا الحاضر .

هذا هو مجمل الموقف المثالي في وضعه الجديد ، وقد كان المتوقع أن نذيله بتعقيب نجمل فيه رأينا ، ولكننا آثرنا أن نضمن هذا التعقيب في كلمة ختامية نفرد لها الفصل التالي :

مصادر الفصل :

إلى جانب ما ذكر منها في هوامش الفصل وما ورد في قائمة المصادر العامة
آخر الكتاب يمكن الرجوع الى المصادر التالية وأصحابها من أعلام المثاليين :

F. H. Bradley, Ethical Studies.

F. Caird, The Critical philosophy of Kant, 2 vols

W. R. Sorley, (1) Recent Tendencies in ethics

(2) Ethics of naturalism

W. L. Courtney, Constructive ethics

J. Royce, Religious aspect of philosophy

J. S. Mackenzie, Introduction to Social philosophy

Lotze, Practical philosophy

J. Dewey, Outline of a critical theory of ethics

J. M. Guyau, Esquisse d'une morale Sans obligation Sans
Sanction

(A Sketch of morality, independent of obligation & sanction-
(Eng. trans., 1908)

فصل فتامى :

الفصل السادس

(مثالية معدلة)

من خصائص المثالية التقليدية - تفسير الواقعيين أو الطبيعيين للأخلاقية -
تفسير المثاليين للأخلاقية - تعقيب على الاتجاهين السالفين : (أ) اتجاه
الواقعيين أو الطبيعيين (ب) اتجاه المثاليين أو الموضوعيين - معالم المثالية
المعدلة - علم النفس الحديث يؤيد المثالية المعدلة - الإباحة علاج فاسد
(اجتماعيا وسكولوجيا وبيولوجيا) - المثالية تقتضى إعلاء الطاقة
الحبسية - هذه هى مثاليتنا المعدلة

من خصائص المثالية التقليدية :

وقفنا - فيما أسلفنا من فصول الكتاب - على أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية
إبان تاريخها الطويل ، ونريد الآن أن نعرف أى هذه المذاهب أوفى بمطالب
الأخلاقية وأدنى إلى تحقيق مقتضياتها ، وأن نسجل ما يبدو لنا أصدق
تعبيراً عن الكمال الخلقى المنشود ، وقد قلنا - فى مقدمة الكتاب وفى تعقيباتنا
التي ذيلنا بها فصوله - إنا ندين بالولاء لنوع من المثالية المعدلة التي برثت
من التزمّت وتحررت من قيود النحوة الصورية التي شابت المثالية الكانتية
المتطرفة ، ولتصوير هذا المثل الأعلى الذي ندين له بالولاء نمهد بمقدمات
تجلو غامضة وتضىء طريق الكشف عن حقيقته :

وقد قلنا إن المثالية - بمعناها التقليدى - تقتضى وضع مثل إنسانى
رفيع يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، ولا تقنع بالمثل التي نبتت فى حياة
المجتمعات البشرية تلقائياً متى اجتمع الناس بعضهم إلى بعض ، تلك المثل

التي يقنع بدراستها التجريبيون والوضعيون من مفكرى الأخلاق ، دون أن يبيحوا تجاوزها إلى وضع مثل أعلى يعبر عما ينبغى أن يكون ، إيماناً منهم بأن الأخلاق متى أريد لها أن تكون علماً وجب أن تنقيد بدراسة الواقع بمناهج استقرائية خالصة ، ولا تتصرف عن البحث في الظواهر الخلقية الواقعية إلى البحث في طبيعة الخير وماهية الواجب وغائية السلوك ووضع مثل أعلى يحمل في باطنه قيمته ، ويتضمن في ذاته غايته ...

والمثالية التقليدية لا تقبل الموقف التجريبي الذي يتخذ الأخلاقية أداة لتحقيق لذة أو منفعة أو كمال أو غير هذا من غايات تقوم خارج الأخلاقية نفسها ، لأن الأخلاقية عند المثاليين غاية في ذاتها ، بمعنى أنها تهدف إلى تحقيق غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية ، بهذا يطاع الواجب لذاته وتكون الإنسانية كلها غاية قصوى لمبدأ الواجب ، ويترتب على هذا انقطاع الصلة بين الأخلاقية وجزائياتها ، ويتأكد القول بأنها تحمل في باطنها جزاءها وتتضمن في ذاتها مبرراتها ، وهو رأى فطن إليه أفلاطون قديماً ، واحتضنته المثالية التقليدية بعده .

ولكن هذه المثالية التقليدية قد تعرضت لتعديلات جمّة فطن إليها المثاليون الجدد ، وفي ضوء هذه التعديلات نسجنا مثاليتنا المعدلة التي أجملنا خصائصها في تعقيباتنا التي ذيلنا بها فصول هذا الكتاب ، ولعود الآن إلى تفصيل القول فيها .

ولتفسير هذه الخصائص وبيان قيمتها نجمل موقفنا من مذاهب الواقعيين من التجريبيين والوضعيين ومن إليهم ، ومن اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الإطارات الصورية العقلية ، ثم تعقب ببيان المثالية المعدلة ومقوماتها :

تفسير الواقعيين أو الطبيعيين للمُعرفية :

يجمع بين الواقعيين من المفكرين الطبيعيين — مع الخلافات التي تفصل بين بعضهم والبعض الآخر — إنكار ما وراء العالم المحسوس من حقائق وقيم ، والإلحاح في الوقوف عند الواقع واصطناع مناهج البحث التجريبي في دراسته ، فسموا من أجل هذا بأصحاب الاتجاه الطبيعي *naturalism* . وقد انتهى موقفهم إلى رد القانون الخلقى إلى الذات (التجريبية) التي تصدر أحكامها الخلقية ، وليس إل الموضوع الذى تصدر عنه ، من أجل هذا سموا بأصحاب الاتجاه الذاتى *Subjectivism* مع اتفاقهم على إقامة الأخلاقية على وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر ، فتوقفت على جزاءاتها ونتائجها ، وأصبح الخير ما يحقق نفعا أو يدفع ضررا ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، — مع التسوية بين مدلولات اللذة والمنفعة والسعادة — وأصبح الإنسان فى تصور هؤلاء الطبيعيين عامة كائن حاس عاطل من القوى الروحية والعقلية ، وأضحى هدف الأخلاقية إشباع الأنانية وتوكيد الذات ولو جاء على حساب القيم الروحية العليا .

فى ضوء هذا عرض هؤلاء الطبيعيون — من نفعيين ونطوريين ووضعيين واشتراكيين وعلماء اجتماع ونفس ومن إليهم — عرضوا لتفسير الضمير بالرجوع إلى ماضيه البعيد ، وحاولوا الكشف عن أصوله التى نشأ عنها ، وانتهى بهم البحث فى أغوار الماضى إلى إرجاع الضمير إلى وجدانات اللذة والألم وتجارب المنفعة والضرر ، فارتدت الأخلاق بهذا المنهج إلى أصول غريبة عن الأخلاق (١) .

(١) انظر ما كتبناه فى تفصيل هذه الآراء فى الفصل الثالث من الباب الخامس تحت عنوان الضمير فى مذاهب المحدثين والمعاصرين — وانظر الفصول التى كتبناها عن هؤلاء الذاتيين (الواقعيين) من السوفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديما وعن هوبز وأصحاب الوضعية بالمنفعة العامة والتطور . . . حديثا .

هكذا رفض الواقعيون عند تفسير التجربة الخلقية التسليم بمصادرة الموضوعين المثاليين التي تقر وجود عالم للحقائق والقيم وراء العالم الواقعي المحسوس ، وقنعوا ببرد السلوك إلى إغراء الرغبات والميول ونحوها مما يتيسر إخضاعه للبحث العلمي ، وجعلوا القيم الخلقية صادرة عن مشاعرنا وتقديرنا لمنافعنا ، فترتب على هذا كله أن تكون القيم جزئية نسبية متغيرة . . . إلى آخر ما عرفناه في الفصول التي عالجنا فيها مذاهبهم .

تفسير المثاليين أو الموضوعيين للأخلاقية :

ضاق أصحاب الاتجاه الموضوعي **objectivism** من المثاليين بتفسير الطبيعيين لأخلاقية أفعالنا الإنسانية ، فنفروا من القول بداتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الظروف والأحوال ، وأنكروا إرجاع الضمير إلى التجربة مع التوحيد بينه وبين الاستبصار - أى تقدير نتائج الأفعال لمعرفة مدى النفع أو الضرر الناجم عنها - ورفضوا ربط الأخلاقية بجزائرها ونتائجها . . . وسار أصحاب الاتجاه المثالي الموضوعي في اتجاه مضاد لاتجاه الواقعيين ، فردوا الأخلاقية إلى الحدس أو العقل دون الوجدان ، وفصلوا بينها وبين إغراء الميول والرغبات والمنافع واللذات ، واعتبروا الحرية صفة ذاتية عينية تقوم في طبيعة الفعل الخير ولا تتوقف على شعور الفرد أو الجماعة بالاستحسان ، وتصوروا الضمير قوة فطرية كامنة في طبائع البشر تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسيا تلقائيا ، دون اعتبار لنتائج الأفعال وآثارها ، وجأهروا بأن الأخلاقية تحمل جزاءها في باطنها ، وتتضمن في ذاتها مبرراتها^(١) .

ومضى المتطرفون في هذا الاتجاه حتى نهايته ، فاعتبروا الجسم مبدأ كل

(١) انظر في تفصيل عناصر هذا الاتجاه موزعة في الفصول التي كتبناها عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية قديما والحدسيين والعقليين المثاليين من دعاة الحاسة الخلقية والضمير والواجب حديثا .

شر ، والعقل مبدأ كل خير ، ومن هنا جاء نفورهم من الجسم ومطالبتهم بالعمل على استئصال شهواته وإماتة رغباته ونزواته - على طريقة الصوفية والنسك - فحاربوا الجانب الحاس الحيواني في طبيعة الإنسان ؛ وطالبوا بطاعة الواجب لذاته ، اعتقاداً منهم بأن الأخلاقية غاية في ذاتها وليست أداة لغاية تقوم بخارجها ، وانتهى هذا الموقف بتضحية الذات وقمع رغباتها ووأد أهوائها ، وتوجيه الأخلاق إلى الإيثار ونكران الذات . . . على نحو ما نلاحظ في مذهب الكلية والرواقية ومن جرى مجراهم .

وزاد بعض المثاليين على الفصل بين العقل والحساسية على هذا النحو المريب إدخال النزعة الصورية على القانون الخلقى في هذا الاتجاه ، فاستعاروا خصائص الأولى أو البديهى من الرياضيين وحاولوا تطبيقها في مجال الأخلاق ، وسرعان ما أصبح من خصائص المبدأ الخلقى أن يكون ضرورياً قليلاً وليس جزئياً بعدياً كسبياً ، واضحاً بذاته يصدق به العقل بمجرد تصوره وبهذا يلتقى عنده كل كائن ناطق ، وهو صادق بالضرورة . ومن ثم لا يفتقر إلى برهان عقلى ، ويستحيل أن يطبق نقيضه قاعدة لسلوك الإنسان . . . إلى آخر ما قلناه من قبل .

وأصبح الواجب مبدأ صورياً مقطوع الصلة بدنياً التجربة تماماً ، وهو يزود الإنسان بقاعدة سلبية للسلوك ولكنه لا يمدّه بقاعدة إيجابية هدايته ، ولا يساعده على أن يستخلص واجباته في حياته العملية ؛ واقرنت هذه للصورية بتزمت كان من دلالاته استبعاد العواطف والميول في كل صورها باعثاً على السلوك الخير ، لأن الواجب يجب ألا يصدر إلا عن تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، وبهذا أبعد من مجال الأخلاق العواطف النبيلة من محبة البشر والتعاطف الوجدانى الخالص ونزعات الغيرية ونحوها من ميسول اجتماعية ، بل زاد هؤلاء المتزمتون فحرموا الاستثناء

من القانون الخلقى على نحو ما عرفنا من قبل ، وهكذا تحولت الأخلاقية عند المتطرفين من المثاليين إلى مبادئ صورية جافة مقطوعة الصلة بعالم الواقع (١) ولكن أصحاب المثالية المحدثة قد تكفلوا بتخليص هذه المثالية من شوائب الصورية ومعايب التزمّت الذى اقترن بها على نحو ما عرفنا من قبل .

نقيب على الاتجاهين السالفين :

(١) اتجاه الواقعيين من الطبيعيين : مرد موقفهم من الأخلاق وغيرها من العلوم الإنسانية إلى أزمة عانتها هذه العلوم ، وكان مرجعها إلى الشك الذى ساور الناس بصدد مناهجها وقوانينها لأن حظها من خدمة البشرية يبدأ ضئيلاً بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية من خدمة المجتمع ورفاهية أبنائه ، من أجل هذا نزع الطبيعيون إلى الاستغناء عن مناهج الاستنباط العقلى فى العلوم الإنسانية وإدخال المناهج الاستقرائية فى مباحثها حتى يتيسر لها أن تحقق فى حياتنا العملية ما حققته العلوم الطبيعية من سعادة وسيطرة على قوى الطبيعة .

ولكن اللاتبيين Anti-naturalist قد رفضوا هذا الاتجاه فى الدراسات الإنسانية وجأهروا بأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الإنسانية — وفى مقدمتها الأخلاق — كغائية السلوك الإنسانى وماهية الخير وطبيعة الواجب ونحو ذلك — لا تتحمل مناهج التجربة ، وهذا بالإضافة إلى أن الإرادة البشرية تتدخل فى سير الظواهر الإنسانية — خلقية وغير خلقية — وتكفل بتغيير مجراها تغييراً يجعل من العسير إخضاعها لقانون علمى ثابت ؛ ويتعذر مع هذا إجراء التجارب فى الموضوعات الإنسانية — إلا فى نطاق ضيق

(١) انظر خاصة ما كتبناه فى الفصل الثاين من الباب الرابع ، ثم فى الفصل الرابع من الباب السادس .

محدود لا يبرر جعل المنهج التجريبي أساساً لدراستها ، بينما يتعذر كشف قوانين العلوم الطبيعية بغير مناهج التجربة ، لأن من أظهر خصائص البحث في هذه العلوم أن يكون موضوعياً لا ذاتياً ، ونزهاً لا تتدخل فيه عواطف الباحث وميوله ، أما مقررات العلوم الإنسانية فتأثرة لا محالة بعقيدة الباحث وثقافته وتقاليد وطنه ونحوها من عوامل تكوينه ، وإذا كانت الظواهر الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها ، إلى جانب أنها تطرد على غرار واحد ، فإن المظاهرة الإنسانية — خلقية أو نفسية أو اجتماعية أو غيرها — تستثيرها وتتدخل في توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يترد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها إلى البيئة التي نكتشفه وتؤثر في توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب — إن لم يتعذر — حصرها وتحديد نصيب كل منها في الظاهرة التي ندرسها . . . (١)

إن التجربة التي يطالب بالرجوع إليها هؤلاء الذاتيون من الواقعيين لا تتناول إلا الجزئي ، وهي تعرض له في حالة معينة من حالاته ، ولا تكشف هذه التجربة إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ولا تتجاوز هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذي تخضع له التجارب الجزئية ، ومن أجل هذا لا تصلح التجربة أساساً لقيام مبدأ عام مطلق يفسر التجربة ويجعل أحكامنا موضوعية ، لأن مثل هذا المبدأ العام لا يتعلق بالجزئيات التي تدرك بالحس ، والتجربة تشهد بأن العقول السليمة تلتقي عند المبادئ العقلية العامة ، بمعنى أن العقلاء بمجرد تصورهم لهذه المبادئ يصدقون بها ويشعرون باحترامها ؛ بل إن إنكار العقل — باعتباره قوة إدراك وتفكير — يفضي إلى إنكار الحقائق الموضوعية ، ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، وإذا صح هذا تلاشى العلم واختفت الفلسفة ؛ والمبادئ العقلية العامة غايتها تنظيم

(١) انظر ما كتبناه في هذا مفصلاً في كتابنا أسس الفلسفة ط ٥ ص ١٠٧ وما بعدها

وتارن F. Kaufman, Methodology of the Social Sciences , 1949, ch X. p.

141-178 & ch. XIII, p. 169 ff.

التجربة الفردية ، وهي بطبيعتها تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المنغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد . . .

ولكن هذا الذى نقوله فى نقض التجربة أساساً للقوانين الخلقية العامة ، لا يبرر الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة عامة ، والمعرفة الخلقية بوجه خاص ، فإن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، فهى تفتقر لكى تستوفى هذا الشرط إلى هذا الذى نسميه بالعقل ، ونعرف أن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية مستحيل ، وقد كان ليبنتز ١٧١٦ Leibnitz أصدق من الحسنيين والعقليين فهما لحقيقة المعرفة الإنسانية^(١) (حين سلم مع جون لوك بأن ليس فى العقل شئ إلا وقد مر بالحس أولاً ، وأضاف إلى قوله لوك : إلا العقل نفسه) ويصدق هذا على حقيقة المعرفة بوجه عام ، وليست معرفة القانون الخلقى إلا فرعاً من فروعها .

ومن العسير أن نسلم هؤلاء الواقعيين بتفسيرهم للضمير الإنسانى ، فإن الحياة الخلقية لا يكفى فى تفسيرها أن نرجع إلى نشأتها وتتبع تطورها ، إذ الأهم فى تفسير التجربة الخلقية أن نحدد الغاية التى تهدف إلى تحقيقها وأن نعرف طبيعة السلطة التى توجه سلوكنا لتحقيق هذه الغاية ، والوقوف على نشأة الحكم الخلقى ومعرفة ماضيه لا يفسر لنا أخلاقية الأفعال الإنسانية ، لأن أخلاقية الفعل تقوم فى غايته وليس فى بدايته التى تثوى فى أغوار الماضى البعيد .

وواضح أن الخير فى ذاته — وهو ما يلح فى تأكيد المثاليون — يخالف آراء الناس فى الخير ، واختلاف الناس على كروية الأرض لا يعنى أن ليس للأرض شكل أ إلى جانب أن القيم الخلقية شئ مختلف عن الأصول الأخلاقية التى نشأت عنها ، كالماء الذى يخلف تماماً عن العنصرين اللذين

(١) قارن كتابنا أسس الفلسفة ط ٥ ص ٣٤٦ وما بعدها و ٣٥٣ وما بعدها .

تألف منهما ؛ بل إن الذاتية التي أدت إلى نسبية القيم وتغيرها قد تفضى إلى امتناع الخطأ ، فيصبح الخير في نظر فرد خيراً في نظر غيره ، وإذا كانت نسبية السوفسطائية الفردية قد تحولت عند المحدثين من الذاتيين إلى نسبية بالقياس إلى الجماعات ، فإن ذلك لا يغير من جوهر الحقيقة كثيراً (١) ؛

وواضح أن رد الضمير إلى طاعة الفرد لمواضعات المجتمع - فيما قال الوضعيون ومن ذهب لمذهبهم - فيه إغفال لمجموعة من الحقائق تشهد بها التجربة ، من أظهرها أن قيم المجتمع كثيراً ما تكون هزيلة مريضة فتكون طاعتها متنافية مع المثل الأعلى الصحيح ، إن الأخلاقية كثيراً ما تقتضى الثورة على فساد البيئة والتمرد على قيمها البالية ، ابتغاء إصلاحها أو وضع قيم جديدة سليمة تأخذ مكانها ، وفي هذا ما يشهد بأن القيم الجديدة تصدر عن الفرد رجاءً لفساد المجتمع ، وهذا التمرد من مقتضيات الأخلاقية وإن كان يخشى أن ينتهى إلى الموقف التشاؤمي الذي انتهت إليه الفلسفات الوجودية الحاضرة ، ومؤداه انهيار جميع القيم في نظر الفرد ، ونفوره من كل ما يشيع منها ويصادف عند الناس قبولاً ، ورفض كل سلطة تملى عليه وضماً .
توكيداً منه لحرية الفرد وإرادته فيما يزعم الوجوديون ؛

إن القيم الأخلاقية ليست في رأينا وليدة العقل الجمعي ، فإن الأصح أن يقال إن الفرد يضعها عن تعقل واختيار وتدبر لإمكانات الطبيعة البشرية ، والأخلاقية الصحيحة تقتضى رد الإلزام الخلقى إلى باطن الذات ، إلى العقل الذى يعرض للبحث فى غاية الإنسان بما هو إنسان ، ولا تقبل إرجاع الإلزام إلى سلطة خارجية تتمثل فى عرف اجتماعى أو حاكم سياسى أو كهنوت دينى .
بل لقد ثبت اليوم بطلان الأساس الذى بنى عليه الوضعيون اتجاههم ، وهو الفصل بين الفرد والمجتمع ، وجعل الثانى المصدر الوحيد للقيم وتصوير

(١) انظر ما كتبناه خاصة فى تفصيل هذا فى الفصل الثانى من الباب السادس تحت عنوان :

للفرد في صورة سلبية كدمية يحرك المجتمع خيوطها . . . وأصبح علماء الاجتماع والنفس في أيامنا الحاضرة ينكرون النزعة الجماعية التي غلبت تفكير القرن التاسع عشر ، بمقدار ما ينكرون النزعة الفردية التي كانت رجماً لتلك النزعة في مطلع القرن العشرين ، ويؤكدون - تفاعل الفرد مع المجتمع وعدم قيام أحدهما مستقلاً عن الآخر ، بمعنى أن الحياة الخلقية حياة كائن يرتبط في جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ، فثبت بهذا أن القول بأن حياة الإنسان حياة حيوانية خالصة ، بعيد عن الصواب بُعد القول بأن حياته حياة روحية خالصة ، كما ثبت أن تصور حياة الفرد منعزلاً عن غيره بعيد عن الأخلاق. بُعد القول بفناء الفرد في المجموع (١).

إن الضمير في رأينا مرجعه إلى الفرد الذي أسهمت الجماعة في تكوينه ، فالصواب قد جانب الوضعيين والتطوريين ومن ذهب مذهبهم في إرجاعه إلى المجتمع دون الفرد ، كما جانب الذين ردوه إلى الفرد مستقلاً عن المجتمع - كما فعل أصحاب الحاسة الخلقية ودعاة الضمير وطلاب الواجب . ونواة الضمير فيما يبدو فطرية يشارك فيها كل كائن ناطق ، وهي تظهر عند الإنسان قبل أن يتمكن من تقدير نتائج أفعاله وآثارها (أي قبل الاستبصار الذي وحده التجريبيون بينه وبين الضمير) لأن الميل إلى الخير والنفور من الشر متأصل في طبيعة الإنسان ، وبغير هذا يتعذر علينا أن نفسر طبيعة السلطة الخلقية ، أو نفهم الشعور بالحياء الذي يعقب اقتراف الإثم ، ومن هنا يبدو خطأ الذين وحدوا بين الأسف والندم. فأصبح الشعور باقتراف الذنب شبيهاً بالشعور بالخطأ في مسألة حسابية ! إن الواقعيين من الطبيعيين يسقطون من حسابهم الجانب المشرق للوضاء في طبيعة الإنسان ، ويقفون عند جانبها البهيمي للبحث في أحوال ذكرياته.

(١) انظر في تفصيل هذا ما كتبناه خاصة في الفصل الرابع من الباب الخامس تحت عنوان : تعقيب .

الناحية وأصوله العلوانية ورغباته الجنسية ونحوها ، معنيين بتتبع نشأتها وتطورها ، دون أن يتجاوزوا هذا الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، وهو هدف الفلسفة الخلقية الأصيلة .

وما من شك في أن لدراسات التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الواقعيين خطرهما في الكشف عن كنور من الحقائق المجهولة في ماضى حياتنا الخلقية وحاضرهما ، ولكن الذى يعيننا في فلسفة الأخلاق التقليدية هو « الغاية القصوى » التى نتوخاها من حياتنا ، وننظم في ضوئها سلوكنا ، حريصين على أن تكون هذه الغاية ملائمة لإمكانات الطبيعة البشرية . متسقة مع أسس بجانب فيها ، وهو الجانب الروحى العاقل الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات .

(ب) اتجاه المثاليين أو الموضوعيين : رد أصحابه الأخلاقية إلى الحدس أو العقل دون الوجدان فانقطعت صلتها بجزاءاتها ، وأمكن القول بعمومية الأحكام الخلقية وموضوعية القيم العليا ، واعتبارها صفات عينية قائمة في طبائع الأفعال الإنسانية ، مستقلة عن رغبات الإنسان وميوله ، بعيدة عن مصالحه ومنافعه ، وتصوير الضمير في صورة قوة فطرية مغروسة في طبائع البشر ، تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسياً تلقائياً . . . إلى آخر ما قلناه في هذا الصدد .

إن في الطبيعة البشرية جانباً فطرياً يتمثل في استعداداتنا وغرائزنا ، والثابت عند المحدثين من علماء النفس أن الغريزة لا تنشأ عن تجارب فردية ، ولا تتولد عن تعليم أو تدريب ، وإن كانت لا تخلو — في الحيوانات العليا خاصة — من تبصر وذكاء ، على أن الذى يعيننا من الناحية الأخلاقية هو توجيه هذه الاستعدادات والميول الفطرية ، وهذا التوجيه وليد شخصية الإنسان ككل متكامل ، ومن ثم كان كسبياً أكثر منه فطرياً . وبالحظ الفطرى المشترك بين الناس يميز الإنسان بين الخير والشر ، بدليل

اتفاق الناس في كل زمان ومكان على المبادئ الخلقية العامة ، وإن اختلفوا عند تطبيق معانيها الكلية على الحالات الجزئية ، إذ يبدو أن في طبيعة الأفعال ما يبرر اعتبارها خيرا أو شرا ، بمعنى أن القتل في ذاته عدوان على حياة لا يمكن أن يعتبر خيرا ، والتضحية في ذاتها بذل وعطاء لا يمكن أن يعتبر في ذاته شرا ، ولكن الذي يرتفع فوق الشك هو أن خيرية الأفعال مرهونة بالغاية التي يتوخاها الفاعل من ورائها ، والباعث الذي عجل بإتيانها ، من أجل هذا أمكن اعتبار القتل في حالات القصاص بالعدل خيرا ، واعتبار التضحية في سبيل غاية سيئة شرا ويقتضى هذا ألا نعلق الأخلاقية بجزاءاتها كما فعل الذاتيةون من قبل ، بل إن اعتبارات المنفعة الشخصية لا تصلح أساساً لقيام الأخلاقية .

ولكن الاتجاه المثالي قد أدركه التزمت الذي عكر صفاءه ، وكن من دلالات هذا تصور المتطرفين منهم لفكرة السعادة ، إذ طلبوا السعادة ابتغاء الفضيلة ، فضحوا بسعادتهم من أجل غاية غامضة في عقولهم ، وقد بدأت ثروة هذا الاتجاه عند أفلاطون الذي جاهر بأن الحكيم سعيد وإن أصابته المحن ونزلت به الكوارث ونحلت حياته من اللذات والمتع ! وراض الكلية أنفسهم على التحرر من متع الحياة ومباهجها واعتبروا الفضيلة زهدا في ملاذ العيش ووأدوا للشهوات وإماتة لل رغبات ، واحتقروا خبرات الحياة وأوصوا بالاستخفاف بالثروة والراحة واللذة إلى آخر ما قلناه عنهم من قبل ، وجاء الرواقية فاعتنقوا نزعتهم وساروا في ركبهم وإن أدخلوا على النزعة تعديلات أوقعتهم في التناقض ، وترتب على هذا الاتجاه الاستخفاف بالعواطف والميول والنفور من الجسم ومطالبه ، واحتقار الظروف والخبرات الخارجية اعتقادا بأن الحكيم يسعد وهو على آلة التعذيب فيما قال الكلية والأبيقورية والرواقية ومن إليهم (١) !

(١) انظر ما كتبناه في هذا هؤلا في الفصلين الثاني والثالث من الباب الأول ، والفصلين الأول والثاني من الباب الثاني .

بو قد فطن أرسطو إلى ما فات هؤلاء جميعاً قديماً ومحدثين إذ لم يحارب
اللذة في ذاتها كما فعل هؤلاء المتزمتون ، لأنها عنده ليست شراً في ذاتها
ولا خيراً في ذاتها ، بل اعتبرها علامة للفعل الخير ، بمعنى أن الفاضل
لا يستكمل شرائط الفضيلة ما لم يجد في مزاولتها لذة ؛ ولا غنى عنده عن
الخيرات والظروف الخارجية في استكمال السعادة العملية ، ومن ثم كان
من الخطأ عنده أن يقال إن الإنسان يسعد وهو على آلة التعذيب .

وإذا كان المتزمتون الذين ألعنا إليهم ينفرون من الجسم ومطالبه ويشيرون
بيده وبين العقل حرباً شعواء تهدف إلى إماتة الحس واستئصال شهواته ورغباته
فلإن أرسطو لا يتصور الفضيلة إلا باجتماع العقل والشهوة ، ومن أجل هذا
رفض موقف الزهدة للذين نزعوا إلى استئصال الشهوة من طبائع البشر ؛
لأن الإنسان عنده ليس عقلاً خالصاً - كما تصوره العقليون المتزمتون -
ولا حساً محضاً - كما ظن الحسيون المتطرفون - وإنما هو مركب منهما معاً ،
فالأهواء والشهوات هيولى الطبيعة البشرية والعقل صورتها ، ولا قياس
لصورة بغير هيولى - إلا متى كانت طبيعة إلهية . . . إلى آخر ما عرفنا
عن مذهبه .

بهذا فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان إلى ما أكدته علم
النفوس الحديث بشأن تكامل النفس البشرية ، وسنعود إلى بيان هذا بشيء
من التفصيل فيما بعد .

وكان من دلالات التزمّت في المثالية التقليدية منع الاستثناء من القاعدة
الخلقية مهما كانت مبرراته ، مع أن القانون الخلقى فيما قال جاكوبى قد وضع
من أجل الإنسان ، وليس الإنسان هو الذى نخلق من أجل القانون ،
والاستقراء يشهد بأن الكثير من أفعالنا الطيبة يدخل في عداد الأفعال الخيرة
لحجود أنه استثناء من القاعدة العامة ، فالاستشهاد في سبيل الوطن خير لأن
تعميمه قاعدة عامة للمواطنين مستحيل ، بل لو عممنا الاستشهاد من أجل

الوطن قاعدة للناس ما بقي في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله ، بذلك تبطل قاعدة كانط كبير المثاليين التي تقول : آية السلوك الخير إمكان تعميمه من غير تناقض .

وقد صدق « ولیم ديفيد روس » حين عارض الأمر المطلق عند كانط بمجموعة من الواجبات والإلزامات قد يناقض بعضها بعضا ومع ذلك يمكن تعميم نقيضين منها كل منهما قاعدة عامة لسلوك الإنسان ! فالصدق واجب ، وكذب الأسير على أعدائه من أجل وطنه واجب ، وكلاهما مبدأ خلقى . هام ! إن إباحة كسر القاعدة الخلقية ميسور فيما يقول جيمس مل متى أمكن . تعميم كسرها تحت الظروف نفسها قاعدة لسلوك الإنسان ، ومن الواضح أن هذا لا يتيسر للإنسان ما لم يكن عصيان القاعدة من أجل مصلحة عامة ، وليس بسبب نزوة طارئة أو مصلحة ذاتية أو منفعة شخصية ، فالقانون الأخلاقي لا يجوز عصبانه إلا من أجل واجب أنسى .

بهذا وغيره تبرأ المثالية التقليدية من سوءاتها ، وأظهرها التزمت الذى . عكر صفاءها ، والنزعة الصورية التي باعدت بينها وبين الواقع ، وفي ضوء هذه المآخذ نستطيع أن نحدد معالم المثالية المعدلة التي ألمعنا إليها في صدر هذا الفصل .

معالم المثالية المعدلة :

يشارك الإنسان النبات في النمو ، والحيوان في الحس ، ويتفرد دون جميع الكائنات بالعقل ، ومن أجل هذا كانت مزاولة التأمل العقلى أكمل حالات الوجود الإنسانى فيما قال أرسطو قديماً ، وللحدس دوره السافر في إقامة الأخلاقية الصحيحة ، ولكن الإيغال في النزعة الحدسية هو الذى تأدى بأصحاب المثالية التقليدية إلى كبرى المآخذ التي وقعوا فيها ، واقتضت تدخل

العقل لتصحيح أوضاعها ، على نحو ما عرفنا من قبل^(١) والإنسان هو الكائن الوحيد الذى لا يقنع بالواقع ، ويتطلع إلى ما ينبغى أن يكون ، يضيق بالسلوك الذى تسوق إليه الشهوات والعواطف ، ويكر الذى يجرى بمقتضى الواجب ، فإننا لا نقول للحجر الهابط بفعل الجاذبية إلى أسفل : ينبغى أن تتدحرج صاعداً إلى أعلى ، ولا للوحش الذى يمزق فريسته : ينبغى أن ترأف بها وترحم ضعفها . . . من أجل هذا كان صعودنا سلم الإنسانية أو هبوطنا مدارج الحيوانية إنما يكون بمقدار حظنا من المثالية التى تعبر عندنا عما ينبغى أن نكونه .

وتقوم المثالية المعدلة فى تحقيق الذات بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة إمكانياتها ، ووضع مثل إنسانى رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها ، وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعها - الحسى منها والروحي - بهداية العقل وإرشاده ، وتتآخى الأنانية والغيرية فيزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها ، إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجموع الذى ينتمى إليه ، ويلتص كمال الفرد بكمال المجموع ، وتقترن السعادة بالفضيلة . دون أن تكون إحداهما ضحية الأخرى ، كما كان الحال فى مذاهب المتزمتين من العقليين من ناحية ، والمتطرفين من الحسيين من ناحية أخرى ؛ إن الأخلاقية تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوى ويصطرع الواجب مع الشهوة ، فتتمس الحاجة إلى إعلاء صوت الواجب على نداء الشهوة ، من هنا كانت الأخلاقية فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف إلى إعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا ، ولكن وجه الضلال فى هذا أن تتأدى مجاهدة النفس صاحبها إلى النفور من الجسم والاشتمزاز من مطالبه ، والنزوع إلى العمل على استئصال شهواته وإماتة رغباته ، ثم الادعاء بعد هذا بأن السعادة تكمن

(١) انظر خاصة ما كتبناه فى الفصل الرابع من الباب السادس تحت عنوان : تعقيب :

(يتضمن تلميذات أدخلت أكثرها المثالية الحديثة) .

في هذا العذاب ! فما أصدق « برترند رسل » Bertrand Russell حين قال إن اتجاه هؤلاء — وكان يقصد مذهب الرواق — فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، فقتنعوا بأن يكونوا فضلاء ! وكان في موقفهم مع هذا العجز اليائس تفكيك للطبيعة البشرية كفيل بخلق أمراض نفسية مرهقة سنحرص للحديث عنها بعد قليل .

هذه هي بعض معالم المثالية المعدلة ، وردت متناثرة في مختلف تعقباتنا التي ذيلنا بها فصول الكتاب ، وفي الدراسات السيكولوجية الحديثة ما يشهد بصحة الأسس التي أقمنا عليها هذه المثالية ، فلنقف قليلاً لبيان ذلك :

علم النفس الحديث يؤبر المثالية المعدلة :

إن المثالية المعدلة تسير وجهات النظر التي نقول بها الدراسات السيكولوجية الحديثة ، وحسبنا أن نجمل في هذا الصدد موقف عالم من علماء النفس المعاصرين وصاحب مدرسة في العلاج النفسي ، ذلك هو « هادفيلد » J. A. Hadfield الذي خص الأخلاق بالكثير من دراساته السيكولوجية ، اعتقاداً منه بأن كل مرض نفسي ينطوي على نقص خلقي ، إذ ينشأ عن الحيرة بين الاعتقاد في مبدأ خلقي والانجذاب إلى هوى نفسي ، وكان هادفيلد يرد الكثير من اضطرابات السلوك الإرادية — كالإدمان على الخمر وسوء الطبع والانحرافات الجنسية ونحوها — إلى عقد مكبوتة لاشعورياً .

وقد قلنا إن النزوع إلى الكمال طبعي في نفوس البشر ، وبالتالي لم ينشأ المثل الأعلى عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع كما ظن الطبيعيون من الأخلاقيين ، مجارة لأهل العلوم الطبيعية والإنسانية ممن يلحون في الوقوف عند الواقع واصطناع المناهج التجريبية في دراسته ، وقد ثبت علمياً أن هذا النزوع يلزم كل كائن حي ، وإن تميز الإنسان من غيره من

الكائنات بشعوره الواعى بهذا النزوع ، والاتجاه إليه عن تعقل وتدبر .
إن هدف الحياة وأقوى بواعثها يبدو في تحرك كل كائن حي نحو اكتماله ،
يشهد بهذا علم وظائف الأعضاء ويسميه « صحة » ، وعلم اللاهوت ويسميه
قداسة ، وعلم الأخلاق ويسميه كمالا ، وعلم النفس ويسميه تحقيقاً
للذات ، وقد رأينا أن نستعير تعبير السيكولوجيين للأخلاق :

قن الناحية الفسيولوجية إذا أحدثت في جسم الكائن الحى جرحاً
نعاونت بقية أجزاء الجسم على العمل حتى يلتئم الجرح ويعود سيرته الأولى ؛
ومن الناحية الدينية يبدو النزوع إلى الاكتمال في حال الرجل البدائى الذى
يخاف الله ويؤمن بأن الآخرة كفيلة بتصحيح الأوضاع الظالمة في دنياه ؛
ومن الناحية السيكولوجية يبدو النزوع إلى الاكتمال في ميولنا الفطرية وهى
تنزع إلى الإشباع ، فإذا حيل دونها وما تشتهى اشتد ضغطها حتى تنال
بغيتها أو يصاب صاحبها بانحراف عصبى ! ولكن الإنسان دون غيره من
كائنات الأرض هو وحده الذى ينزع إلى الكمال واعياً ، ويرسم إليه
الطريق عن تعقل وتدبر ، ويقترن تحرك ذاته إلى الاكتمال بحالة وجدانية
نسميها بالسعادة .

فتحقق الذات - الذى نشير إليه بالمثالية المعدلة - يراد به تعبير جميع
قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية ، وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيراً
كاملاً ينتهى معه قيام كبت أو عقد أو صراع باطنى ، وتعبر هذه القوى
الحوية بهدف إلى تحقيق غاية مشتركة تحقق الخير للفرد والمجتمع معا ،
تتمثل هذه الغاية فيما نسميه بالمثل الأعلى الذى يرد ميولنا الفطرية
عن غاياتها الأصلية وبعيد توجيهها إلى هدف مألوف يساير آداب المجتمع
ويتمشى مع تقاليده ومواضعاته (١) .

في هذا يبدو الخير الأسمى أو غاية الإنسان القصى ، والإنسان الذى

(1) Cf. J. A. Hadfield, Psychology and Morals, p. 61-5

اكتملت سعادته هو الذى يوفق فى التعبير عن قواه الحيوية تعبيراً كاملاً يحقق به ذاته بهداية العقل وإشرافه .

وبين السعادة التى تقترن بتحقيق الذات واللذة فارق ضخم ، ذلك أن اللذة إشباع غريزة واحدة مع وأد غرائز أخرى ، أما السعادة فتقترن بالتعبير الكامل عن قوى الإنسان الحيوية من غير كبت أو كبح قد يتولد عنه صراع باطنى ، فالمثل الأعلى الذى يقوم على نكران الذات يؤدى إلى إفناء الذات Self-annihilation والمذهب الرواقى الذى يستبعد اللذة من حساب الرجل الفاضل خلىق بالاندثار ، والمذهب العقلى الذى يحاول أن يرتفع فوق الغرائز يحقق الصورة ويفتقد الطاقة ، والأخلاقية التى تقاوم مسرات الناس - باسم السعادة الزائفة - تحقق استقامة السلوك على حساب الحياة نفسها .

إن تحقيق الذات على النحو الذى ألمعنا إليه أكفل للتضحية والإيثار من مبادئ التزهد والتنسك التى اعتنقها الكلية والرواقية ومن ذهب مذاهبهم من المتزمطين ، بل إن التضحية تتنافى مع مبادئ التزهد ، إذ ليس التزهد إلا مغالاة فى الناحية السلبية للتضحية ، وهو يقوم على كبت الغرائز لأن الكبت يتعارض مع مبادئ الاكتمال وتحقيق الذات ، إن الزاهد يرفض فى العادة تجمل التبعات ولا يهتم بأن يعانى مشاق التضحية من أجل الآخرين ، إنه يتوخى العزلة وينبذ الزواج والإنسان ويبتعد عن الأعمال ويرفض المشاركة فى الحياة العامة ، كل هذا لكى يحقق لنفسه الراحة والهدوء والطمأنينة ، وهذه أنانية سافرة وليست تضحية بالمعنى الصحيح ، بعكس الرجل الذى يعمل على تحقيق ذاته بالمعنى الذى أسلفاه ، لأن مثله الأعلى يهدف إلى تحقيق الخير للمجموع ولا يقنع بتوفير السعادة لمصاحبه ، ولا يتسنى ذلك بغير المشاركة فى الحياة العامة وتحمل التضحية فى سبيل الآخرين ، إن ترك انفعالاتنا متصلة بعقد مرضية ، وإنفاق جهودنا

تبقى كتبها - كما يفعل الزهاد من أمثال الكلبيّة والرواقية - محاولة ميثوس من نجاحها ، إلى جانب أن صاحبها وإن أمكن اعتباره من الناحية الدينية عقديسا ، كثيراً ما يكون مريضاً يستحق العلاج من الناحية السيكولوجية ، إن التوضيحية تصبح غير ذات معنى ما لم تكن أداة لتحقيق خير أسمى وسعادة ينعم بها المجموع ، فيستشهد الإنسان من أجل وطنه أو دينه أو مبادئه ، وليس من أجل الإخلاص لفكرة دينية وهمية ، فمن يسجن نفسه في دير ويعيش محروماً بإرادته من متع الدنيا ومباهجها ليثبت لنفسه أو للناس أنه تقي دين ، مريض يجب أن يعالج نفسياً لأنه يشبه من ينتحر لكي يثبت للناس أنه يحب وطنه^(١) !

والعلاج النفسي الحديث يقوم على تحرير الانفعالات المتصلة بعقد مرضية حتى يتيسر للذات أن تتحقق على النحو الذي أسلفناه ، وتكتمل السعادة عندما يوفق الإنسان إلى التعبير عن ميله الفطري إلى الطموح في مهمته ، وعن نزعاته الجنسية بزواجه ، وعن غرائز الأبوة أو الأمومة بحبه لأسرته وإخلاصه في رعايتها ، وعن حب الاستطلاع بالبحث العلمي وما يشبهه ، وعن حب الظهور بخدمة الآخرين ، وعن غريزة المقاتلة بالدفاع عن معتقداته ومبادئه وهلم جرا . . بإشباع مباشر - كخال الغريزة الجنسية والزواج أو إشباع بديل يتيسر بالتسامي أو الإحلاء الذي سنتحدث عنه بعد قليل ، ولا بد أن يقترن هذا كله بتوجيه طاقة هذه الغرائز إلى تحقيق هدف مشترك يحقق الخير للمجوع ؛ إن المثل الأعلى السليم لا يستقيم مع نزوات الأثرة الحادة التي تحصر أهداف الإنسان في ذاته ، ولا مانع من الدعوة إلى الخير الذي يجاب لصاحبه الضيق «والبأس والكآبة» .

إن السعادة حالة وجدانية تقترن بتحقيق الذات : ولكنها لا تصلح غاية

قصوى لسلوك الإنسان — كما افترض أصحاب مذهب السعادة من أفلاطون وأرسطو ، وأصحاب مذهب المنفعة من بنتام وميل — لأن الإنسان يكاد لا يقصد إليها واعيا حتى يفقد الشعور بها ، من أنصت إلى الموسيقى ملقيا باله إليها وافته اللذة ، فإن ضرف همه إلى لذة الإنصات وقصد إلى تحقيقها فافته اللذة وافتقد الشعور بها ؛ إن المثل الأعلى يتحتم أن يكون موضوعا يحمل في باطنه قيمته ويطلب لذاته ، ولا ينشده صاحبه ابتغاء لذة شخصية أو محلكة فردية ، وتجربة بلخس البشرى التى تتمثل في العرف الأخلاقى خلال الزمن تشهد بوجود قيم موضوعية تبدو في الشرف والعدالة والإيثار والجلود والحرية ونحوها ، واستقراء تاريخ البشرية يعلمنا أن السعادة تنشأ عن الأريحية والإيثار دون الخسة والأثرة ، وتتولد عن الشجاعة دون الجبن ، وتصدر عن النبل دون الخسة والذمالة . . . وهلم جرا ، ومن أجل هذا وجب أن يراعى في السلوك — مع صدوره من الفرد — حكم التجربة الإنسانية الطويلة الأمد كما يعبر عنها العرف الأخلاقى العام الذى يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن (١) .

الربامة علاج فاسد (اجتماعيا وسيكولوجيا وبيولوجيا) :

قلنا إن المثالية تقتضى تحقيق الذات بالتعبير عن قوانا الحيوية ، واكن التعبير الحر الذى يتمثل في إشباع الغرائز والرغبات من غير عائق من ضمير أو عرف أخلاقى لإباحة ، إذ أن الإباحة هى التى تقتضى إنكار الكبح والاسترسال مع الهوى ، فهل قصدنا بمثاليتنا أن تدعو للإباحة ؟ رب قائل يقول : وما وجه الغرابة في ذلك وقد وجد بين علماء الأمراض العصبية من يوصى مرضاه بإطلاق العنان لشهواته والاسترسال مع أهوائه دون عائق من ضمير أو عرف ، اعتقادا من هؤلاء العلماء بأن المرض العصبى ينشأ عن كبت جنسى يولد في النفس صراعا باطنيا لا يجد متنفسا ،

فعلاجه الصحيح إنما يكون بإطلاق الطاقة الجنسية الحبيسة من غير اهتمام
بنداء الضمير أو مواضعات المجتمع

ولكن هذا تعبير حر عن الذات يهبط بالإنسان إلى مستوى البهائم ،
وليس تحقيقاً للذات يرتفع بالإنسان حتى يضعه تحت عرش الله ، وهذا
التعبير الحر (أو الإباحة) مستحيل من الناحية الاجتماعية ، وسيئ من
ناحية العلاج النفسى ، ومتعارض مع قانون الطبيعة فى علم الحياة .
أما إنه مستحيل من الناحية الاجتماعية فذلك لأن التسليم به فى شأن
الغريزة الجنسية يُسجىزُ تعميمه فى غيرها من غرائز ، وعندئذ يجوز للجندى
أن يهرب من ميدان القتال استجابةً لغريزة المحافظة على الذات ، كما
يجوز للمغضب المنفعل أن يفتك بمن أغضبه لإرضاء لغريزة المقاتلة ،
وللقوى أن يغتصب ملك الضعيف إشباعاً لغريزة التملك . . . إلى آخره .
ما يقال فى هذا الصدد مما يرد البشرية إلى شريعة الغابة .

أما إنه باطل من ناحية العلاج النفسى فذلك أن التجربة تشهد بأن
الإباحة كثيراً ما تكون أكثر إتعاساً لصاحبها من الكبت ، لأنها كثيراً
ما تولد صراعاً عقلياً عنيفاً مرده إلى اشتزاز الإنسان من نفسه ونفوره من
انحطاطه إلى مرتب البهيمية ، لأن إطلاق الطاقة الجنسية المكبوتة بالاسترسال
مع الشهوة والهوى ، إنما يكون على حساب الضمير والتضحية بإنسانية
صاحبه ، بهذا تفشل الإباحة حلاً للصراع الباطنى وتظل المشكلة قائمة .

وأما إن الإباحة تتعارض مع القانون البيولوجى فذلك لأنها تتنافى مع غرائز
اجتماعية كامنة فى طبيعة الإنسان ، تقتضيه أن يتوخى حاجات غيره كما
يتوخى حاجاته الشخصية على نحو ما أسلفنا من قبل .

ومن الضلال أن يظن ظان أن قوانين الأخلاق تتعارض مع قوانين
الطبيعة (البشرية) بحجة أن الثانية تستند إلى الأثرة وتوكيد الذات ، بينما
تقوم الأولى على الإيثار ونكران الذات ، كما ظن السوفسطائية قديماً ونيشيه .
ومن ذهب مذهبه حديثاً ، فإن الأصح أن يقال إن القوانين الخلقية .

تساير قوانين علم الحياة وتؤكد مضمونها ، فمن ذلك أن غريزة الأمومة تقصد أصلاً إلى رعاية النسل حتى يستثنى عن معونة الكبار ، ولكن بفائضها قد امتدت إلى تريض الضعاف ورعاية الشيوخ ، ومن أجل هذا فكانت المرأة أقدر من الرجل على هذا النوع من الرعاية . ويترتب على هذا أن يكون قتل الضعاف والشيوخ عملاً بتضحية « نيتشه » لإضرارها بغريزة الأمومة التي لا تستقيم بدونها سلامة الجنس ، ومعنى هذا أن أن فضيلة الرحمة تعبر عن حقيقة بيولوجية وليست مجرد وهم دعت إليه الأديان خطأ واحتضنه العرف الأخلاقي بغير موجب^(١) ، ومن هنا يبدو خطأ نيتشه وأسلافه من السوفسطائية قديماً حين ظنوا وهماً أن الفضائل من موضع الضعفاء — وهم الكثرة الغالبة — ليحموا بها قيم العبيد اتقاءً لمسيطرة الأقوياء !

المثالية تقتضى إعماء الطاقة الحسية :

إن علم النفس الحديث يرى أن ليس في الإنسان غريزة إلا ولها خطرها في التطور البيولوجي للطبيعة البشرية ، ويمكن أن يكون لها خطرها البالغ في التطور الأخلاقي للحياة المتمدينة ، وليس ثمة شرف في ذاته ، لأن الشر وظيفة خاطئة أو هو استخدام دافع خيتر في غير وقته الملائم ومكانه المناسب . موجهاً نحو غاية خاطئة ، والردائل بهذا المعنى فضائل منحرفة ، فالشر كالقدارة مادة وضعت في غير مكانها ، أو بالأحرى وظيفة أسىء توجيهها ، وهي ذات قيمة في ذاتها ولكنها ضارة مؤذية إذا أسىء وضعها ، ومن هنا أمكن القول بأن الرائل لا تورث ، وكان من الضلال أن يقال مع أمثال هوبز إن الإنسان شرير بطبعه ، فإن نزعاته متى تحولت إلى انحرافات أسىء استعمالها أصبحت شراً ، وعلاج الشر لا يكون بالجهد اليائس في إماتة الغرائز التي يرتد إليها ، بل يكون بتوجيه هذه الغرائز وحسن استعمالها .

(1) Ibid, p. 186—40

إن التعبير الحر عن الميول الفطرية والعواطف المكتسبة لا يتيسر لفرد يعيش في مجتمع ، ومثلنا الأخلاقية والجمالية كثيراً ما تقتضى كبج الشهوات ، وواد الرغبات متى كانت متنافية مع آداب المجتمع وقيمه ، لأن إشباعها المباشر (في سلوك إباحي) يسىء إلى سمعنا في المحيط الذى نعيش فيه ، ومن ثم ينشأ الصراع بين شهوات الفرد ومطالب المجتمع ، ولكن المكبوح من ميولنا النابية يعرضنا للأمراض النفسية ما لم يجد متنفساً يخفف ضغطه ، لأن قمع الغرائز والحيولة دون إشباعها يوقع صاحبه في أزمة تبدو في صراع يقوم بين دوافعه التى تلتهمس بالإشباع ، ورغبته في كبج ما يساير آداب المجتمع ومثله العليا ، ولكن الإنسان يتجاهل بهذا الكبج الدافع النابى الذى يتنافى مع آداب المجتمع ويهرب من مواجهته ، ويقنع بتحويله من ذاته الشاعرة إلى ذاته اللاشاعرة حتى يغيب في عالم النسيان ، ولكن هذا الدافع المودود يظل قوة حيوية فعالة في حياة الإنسان ، ويعرضه لأزمة نفسية إذا لبث حبساً لا يجد متنفساً .

ولكن الخلاص من التوترات التى تصحب هذه الأزمات النفسية يتخذ طرقاً شتى يعيننا منها الآن ما يسمى بالإعلاء أو التسامى Sublimation ويراد به تحويل الطاقة النفسية الغريزية عن أهدافها الطبيعية — وهى إشباعها إشباعاً مباشراً يتنافى مع آداب المجتمع — إلى أهداف أخرى تساير آدابنا ولا تتنافى مع معتقداتنا ومعاييرنا الخلقية والاجتماعية ، أو هو التغلب على الدوافع المكبوتة بتغيير مجراها وإبدالها بأشكال سامية عليا من النشاط بحيث يريح الفرد من ناحية ويفيد المجتمع من ناحية أخرى ، وواضح أن التسامى لا ينطوى على إشباع حقيقى للغرائز والميول المكبوتة ، ولكنه إشباع بديل غير أصيل ، يتمثل في توجيه الطاقة النفسية الحبيسة إلى هواية تجتذب انتباهه وتستنفد نشاطه وتفيد المجموع الذى ينتمى إليه ، فغريزة التدمير التى تشبع بالعدوان يمكن إعلاؤها

بمقاومة المظالم ومجاهدة الشر ، والغريزة الجنسية التي تشبع بالزواج يمكن
إعلاؤها - مؤقتاً - بالمشاركة في الأعمال الفنية أو العلمية أو النشاط الرياضي
وهلم جرا .

ولكن للإعلاء شروطاً ينبغي توافرها :

أولها أنه يتطلب وجود مادة يمكن التمسك بها ، فالمرأة التي بلغت الخامسة
والثلاثين دون أن يقلقها الشعور الجنسي لا تسعد بإعلاء غريزة لا تشعر
بالحاجة ، كما أن الإعلاء لا يصلح في غريزة تكون موضع احتقار واثمزاز
من صاحبها .

وثانيها أن يكون الإعلاء مريحاً لصاحبه ، فانهدام السرور في الهواية الجديدة
دليل على فشل الإعلاء وإخفاقه ، من هنا وجب على كل فرد أن يحسن اختيار
الهواية التي تلائمه ، فالمرأة التي تقوى فيها غريزة حب الظهور أصلح للاشتغال
بالجمعيات النسائية من العمل كربية أطفال ، وللرجل المصاب بالنزعة السادية
قد يصلح جراحاً ويفشل طبيباً ، والرجل الذي تشتد فيه نزعاته الإجرامية
قد يصلح محامياً ويفشل في إدارة مصرف . . . من هنا مست الحاجة إلى
معرفة ميل الفرد الذي يتطلع إلى الإعلاء واختبار الهواية التي تلائمه .

وثالثها أن يكون الإعلاء مفيداً للمجموع لأن الفرد لا تكتمل سعادته
بعيداً عن المجتمع الذي يعيش فيه ، إذ ليس ثمة عذاب أقسى من الحبس
الانفرادي ، ولا عقاب أشد من النفي الاجتماعي فيما يقول جيمس ، ومن
تجاهل الميول الاجتماعية الكامنة في طبيعته افتقد الشعور الكامل بالسعادة ،
والمرأة التي تشبع غريزة الأمومة بتربية كلب أليف ، كالفنان الذي يشبع حب
الظهور الفطري في نفسه بإطالة شعره ، كلاهما يبذل الطاقة الحبيسة في الهباء
ولا يسمى تصرفه العايب إعلاء ، لأن من شروط الإعلاء أن يسعد صاحبه
ويحقق الخير للمجموع (١) .

هذه هي مثاليتنا المعركة :

تهدف إلى تحقيق الذات بإشباع قواها الحيوية دون جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره ، لأن الإنسان في هذه المثالية يبدو فرداً في أسرة ومواطناً في أمة وعضواً في مجتمع إنساني ، فإذا اقتضته القيم الروحية كبح الذاتي من ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالإعلاء الذي يريجه من متاعبه ويحقق الخير للمجتمع ، بهذا يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه ، مع احتفاظه بفرديته واستقلاله بشخصيته بحيث لا يفنى في المجموع الذي يدين له بالولاء على نحو ما هو معروف في الدكتاتوريات ، بهذا تبرز الأنانية بالغبرية ، ويذوب تأكيد الذات في نكرانها ، ويعيش الفرد بريئاً من الانحرافات النفسية ، وتبرأ الأخلاقية من تفكيك الطبيعة البشرية بالفصل الفاطح بين العقل والحساسية ، وكفالة السلطة لأحدهما على الآخر ، كما فعل المتزمتون من المثاليين من ناحية ، والمتطرفون من الحسنيين من ناحية أخرى ، وبهذا تصبح الأخلاقية مطلباً ميسور المنال . ولا تكون عبئاً لا يقوى على حمله إلا الأبطال الذين صبح قول يرتند رسل عن اتجاهاهم : إن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء ، ففقدوا بأن يكونوا فضلاء !

مصادر عامة

د. نسجل في هذا الثبت مصادر عامة لا تقتصر على البحث في موضوع دون موضوع ، ولا في مذهب دون مذهب ، وقل منها ما ورد ذكره في سياق الكتاب ،

أما مصادر كل مذهب من مذاهب هذا الكتاب ، فقد سجلناها في نهاية الفصل الذي عولج فيه ، بالإضافة إلى ما ذكر منها في هوامشه أو في صلب الكلام ، فليرجع إليها من أراد ، ونكتفي الآن بذكر مصادر عامة عسى أن ينتفع بها من أراد التوسع في دراسة الموضوعات التي عالجناها في هذا الكتاب .

كتب في تاريخ الفلسفة عامة منها :

- W. T. State, Critical History of Greeks
- E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, 2 vols.
- J. Burnet (1) Early Greek Philosophy (مترجم للفرنسية)
- (2) Greek Philosophy (from Thales to Plato)
- J. E. Erdmann, History of Philosophy, 3 vols., translated by W. T. Hough
- T. Gomperz, Greek Thinkers, 4 vols., Trans by Magnusl & Berry Reymond ترجمه للفرنسية
- P. Janet et G. Séailles, Hist. de la Philosophie; Les Problèmes et les Ecoles.
- ترجمته للإنجليزية في جزئين ينقصان بعض فصوله Ada Monahan تحت عنوان :
- History of the Problems of Philosophy
- O. Külpe, Introduction to Philosophy
- نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي : المدخل إلى الفلسفة
- B. Russell, History of Western Philosophy, 1948
- نقل المصور القديمة والوسطى الدكتور زكي نجيب محمود ، تاريخ الفلاسفة الغربية
- G. J. Warnock, English Philosophy Since 1900, (1958)
- Windelband, General History of Philosophy, trans. by J. Tufts

• R. Metz, a Hundred years of British Philosophy

• Zeller { (1) Outline of the Hist. of Greek Philosophy
(2) Philosophy of the Greeks in its Historical Development
الترجمة الإنجليزية في ٦ (مجلدات) والفرنسية ناقصة في ٣ مجلدات

• Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by Hastings

ثم مصادر عامة في الأخلاق :

• A. I. Melden, Free Action, 1961

• F. E. Sparshott, An Enquiry into Goodness, 1958

• G. E. M. Anscombe, Intention, 1958

Kurt Baer, The Moral Point of View, 1958

• F. H. Bradley, Ethical Studies, 1927

C. D. Broad, Five Types of Ethical Theory

• H. Calderwood, Handbook of moral Philosophy.

• E. F. Carritt, The Theory of Morals, an Introduction to Ethical Philosophy, 1948

• R. W. Church, Fundamentals of Ethics ; An Intr. to Moral Philos.

• W. L. Courtney, Constructive Ethics,

• A. Cuvillier, Manuel de Philosophie, vol. II.

C. D'Arcy, A Short Study of Ethics.

• J. Dewey { (1) Moral Theory & Practice
(2) Outline of a Critical Theory of Ethics

Dewey & J. Tufts, Ethics, 1936

• L. Dickinson, The Meaning of Good

H. W. Dresser, Ethics in Theory and application

• J. H. Dunham, Principles of Ethics

G. L. Duprat, Morals, A Treatise on the Psycho - Sociological Bases of Ethics, trans, by W. J. Greenstreet 1903 Everett,

• A. C. Ewing, { (1) Ethics, 1553.
(2) Definition of Good, 1947

• W. Fite, An Introductory Study of Ethics

• G. C. Field, Introduction to Ethical Theory

• W. R. R. Gibson, A Philosophical Introduction to Ethics, 1904

- J. Baruzi, le Problème Morale
- A. Bayet, L'Hist. de Morale en France
- G. Belot, Etudes de Morale Positive, 2 vols., 1948
- R. Le Senne, (1) Traité de Morale Général
(2) Le Devoir
- V. Jankélevitch, Traité des Vertus
- Ch. Renouvier, Science de la Morale
- B. Bosanquet, Some Suggestions in Ethics
- J. M. Guyau, Esquisse d'une Morale sans obligation ni Sanction; (Eng. trans., A Sketch of Morality independent of Obligation & Sanction, 1908).
- J. A. Hadfield, Psychology and Morals, 1923
- G. Harkness, The Sources of Western Morality (from primitive morality through the beginnings of christianity, 1954
- N. Hartman, Ethics { Vol. I, Moral Phenomena
Vol. II, Moral Values
Vol. III, Moral Freedom
- T. E. Hill, Contemporary Ethical Theories, 1954
- F. Howley, Old Morality traced historically.
- Janet, Theory of Morals
- C. E. M. Joad { (1) Philosophy, (ch. v, Ethical philosophy), 1944
(2) Guide to the Philosophy of Morals & Politics, 1948.
- G.A. Johnston, an Introduction to Ethics.
- Jouffroy, Introduction to Ethics (including a critical survey of the Moral Systems, Eng. Trans. by W. H. Canning, 2 vols).
- P. Laffitte, The Positive Science of Morals, Eng. Trans. by J. Carey Hall.
- J. Laird, Study of Moral Theory
- Lecky, History of the European Morals from Augustine to Charlmagne, 2 vols.
- Wm. Lillie, An Introduction to Ethics, 1957.

- J. S. Mackenzie { (1) Manual of Ethics 3rd ed.,
(أعيد طبعه مرات ومرات)
(2) Ultimate Values, 1924
- J. Mackintosh, Essays on the Progress of Ethical Philosophy.
- J. Martineau, Types of Ethical Theory, 2 vols. 3rd ed.
- G. E. Moore, (1) Principia Ethica
(2) Ethics
- A. Smith, The Theory of the Moral Sentiments
- Th. Reid, Outlines of Moral Philosophy
- J. H. Muirhead, The Elements of Ethics, 2nd ed.
- O. H. Palmer, The Field of Ethics.
- D. Parker, Human Values.
- F. Paulsen, A System of Ethics
- A. P. Perry, General Theory of Value
- N. Porter, Elements of Moral Science
- A. Prior, Logic & the Basis of Ethics, 1949
- H. Rashdall, Theory of Good and Evil, 2 vols.
- J. M. Robertson, A short History of Morals, 1920
- A. K. Rogers, Morals in Review
- R. A. Rogers, A Short History of Ethics
- W. D. Ross, (1) Foundations of Ethics, 1939
(2) The Right and the Good, 1930
- Bertrand Russell, Religion and Science
- L. A. Selby—Bigge, ed. British Moralists, 2 vols. 1897 (Selected from Moralists, principally of 18 th Century)
- M. C. Sen, Elements of Moral Philosophy
- R. Le Senne, Traité de Morale Générale
- J. Seth A Study of Ethical Principles
Essays in Ethics & Religion
- F. C. Sharp, Ethics

- H. Sldgwick { (1) Outlins of the History of Ethics, 1939
ترجم المصنوع القديمة والوسطى توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي :
المجمل في تاريخ علم الأخلاق
(2) Methodes of Ethics
(3) Practical Ethics, A collection of addresses
& essays)

P. H. Nowell Smith, Ethics, 1954.

- W. R. Sorley { (1) Introduction to Ethics
(2) Recent Tendencies in Ethics
(3) Ethics of Naturalism

L. Stephen, English Thought in the 18 th century

J. F. D. Maurice, The Conscience; Lectures on Casuistry

Stewart, Outlines of Moral Philosophy.

G. Combe, Moral Philosophy

T. H. Green, Prolegomena to Ethics

John Taylor (of Norwich), A Sketch of Moral Philosophy

F. Thilly, An Introduction to Ethics

- Urban { (1) Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral Philos.,
1930
(2) Human Values

C. H. Waddington & others, Science and Ethics, 1942

S. Ward, History of Ethics, 1924

J. Welton, Groundwork of Ethics, 1922

W. Whewell, Elements of Morality

W. K. Wright, General Introduction to Ethics

- W. Wundt, Ethics { Vol. I. Intr. to the facts of moral Life
Vol. II. Ethical Systems
Vol. III, The Principles of Morality

Ch. L. Stevenson, Ethics & Language

R. M. Hare, The Language of Morals

H. W. B. Joseph, Some Problems of Ethics

P. H. Nowell Smith, Ethics

S. E. Toulmin, The Place of Reasm in Ethics, 1950

Luther J. Binkley, Contemporary Ethical Theories

L. Nelson, System of Ethics, Eng. Trans. by N. Outerman

K. Marx & F. Engels, The Manifesto of the Communist Party

K. Marx & F. Engels, Selected Works, 2 vols., 1962

K. Marx, The Capital, 1954

F. Engels, On Marx's Capital

L. Leontiev, Fundamentals of Marxist Political Economy, 1965

V. Avensiev, Marxist Philosophy

M. M. Sober, K. Marx's Interpretation of History, 1954

هذه هي المصادر العامة ، أما مصادر كل موضوع عالجها الكتاب فمذكورة في
ذيل الفصل الذي تناوله ، بالإضافة إلى ما ورد منها في هوامشه .

الفهارس

- ١ - دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس
- ب - كشف بأظهر الأعلام
- ج - معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل

١ - دليل

بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الواردة بالكتاب

مذهب الاختيار والتوفيق Eclecticism :
١٢٩ ، ٢٤٨

مذهب إخوان للصفاء : ٩٨

مذهب اللاأدرية (انظر مذهب المرفان)
Agnosticism : ١٢٠

مذهب الأريحية Benevolences (انظر
مذهب التعاطف)

المذهب الأرسطاطاليسى Aristotelianism
(انظر أرسطو في كشف الأعلام) :
٤٤ ، ٨٥ ، ١١٥ ، ١٢٩ .

المذهب الاستقرائي (انظر المذهب التجريبي)
مذهب المدرسة الاسكتلندية Scottish School
(مذهب الفهم المشترك) : ١٥٩ ، ١٩٠ ،
٢٠٠ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٣٠٠ ،
٣٠٢ ، ٤٣٠

مذهب الاشتراكية Socialism (انظر
الماركسية) : ١٧٦ ، ٢٣٠ ، ٢٧٥ ،
٢٨١ إلى ٢٩٥ ، ٤٥٥

مذهب الإطلاق أو القول بالمطلق Absolut-
ism : ١٧ ، ١٥٤ ، ١٣٠ ، ٦٤٥ ، ٣٠ ،
١٨٥ ، ١١٨ ، ٦٢ ، ٣٣ ، ٢٢٦ ،
٢٤٨ ، ٢٤٦ ، ٢٢١ ، ٢٧١ ، ٢٧٤ ،
٢٧٧ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ،
٣٠٧ ، ٣١٣ ، ٣٧٥ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ،
٣٩٤ ، ٣٩٦ ، ٤٠٢ ، ٤١٤ ، ٤٢٥

مذهب الاعتقاديين أو الدخاطيقيين Dogma-
tism : ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣

مذهب أفلاطون Platonism (انظر أفلاطون
في كشف الأعلام) : ٧٣ ، ٤٢٨

مذهب الأبيقورية Epicureanism (انظر
أبيقور في كشف الأعلام) : ٥٣ ،
٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٧ ، ١٠٤ ،
١٠٨ إلى ١١٥ ، ١١٧ ، ١٢٢ ،
١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ،
١٨١ ، ١٩٢ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ،
٤٠٨ ، ٤٤٢ ، ٤٦٤

مذهب الاتحاد في التصوف : ١٤٣

مذهب الاتصال - في الفلسفة الإسلامية :
١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦

مذهب الأثرة (انظر مذهب الأنانية) :

المدرسة الاجتماعية الفرنسية - French Socio-
logical School : ٢٥١ إلى ٢٦١ ، ٤٢٠
مبدأ الاحتمال أو الترجيح في الأخلاق
Principle of Probability : ١٥٧

مذهب الإحسان أو الأريحية Benevolence
(انظر مذهب العاطف)

مذهب الاختيار أو حرية الاختيار Liberta-
rianism or Indeterminism (نارن

مذهب الجبر) : ٤ ، ٧ ، ٣٩ ، ٧٢ ،

٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٣٢ ،

١٣٣ ، ١٣٨ ، ٢٥٢ ، ٢٦٢ ،

٢٦٧ ، ٣٠٠ ، ٣٢٧ ، ٣٣٤ ،

٣٤٧ ، ٣٤٩ ، ٣٦٥ ، ٣٧٧ ،

٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٤ ،

٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ إلى

٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٤ ،

٣٩٥ ، ٣٩٧ ، ٤٠٣ ، ٤٠٦ ،

٤٠٧ ، ٤١٢ ، ٤١٩

مذهب انتشار الذات **Anthropocentric** :

٨٤ ، ٨٣

المذهب الإنساني **Humanism** : ٣٩ ،

٤١ ، ١٠١ ، ٢٩٢ ، ٣٩٣ ،

٢٩٤ ، ٤٢٨

مذهب أنصاف السقراطيين : (انظر مذهبي

الكلية والقورينائية)

مذهب الإيثار أو الغيرة (التضحية) **Altruism**

(انظر مذهب التعاطف وقارن مذهب

الأنانية) : ٢٤ ، ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ،

٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ،

٢١٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ،

٢٣١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،

٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٦٣ ، ٣٠٠ ،

٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣١٣ ، ٣١٦ ،

٣١٧ إلى ٣٢١ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ،

٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ إلى

٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٤٤٤ ، ٤٤٦ ،

٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥١ ،

٤٥٥ ، ٤٥٧ ، ٤٦٧ ، ٤٧٠ ،

٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٧

مذهب البراجماتية : انظر المذهب العملي

البوذية **Buddhism** (انظر بوذا في كشف

الأعلام) : ٢٢ ، ٧٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،

مذهب البيرونيين **Pyrhonism** (انظر

مذهب الشك ثم بيرون في كشف

الأعلام) : ١١٥ ، ١١٧ إلى ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤

المذهب التاريخي **Historicism** : ٢٦٤ ، ٤

مذهب التجريبيين أو المدرسة الاستقرائية

Empiricism Inductive School

(انظر مذهب الوضعيين ومذهب الحسين

ومذهب الواقعيين) : ٢ ، ٣ ، ١٠ ،

١٢ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ ،

٢٣ ، ٤١ ، ١٣١ ، ١٤٨ ، ١٥٣ ،

مذهب أفلاطوني كبرج **Cambridge**

Platonism : ٤٠ ، ١١٥ ، ١٢٩ ،

١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٧٠ ، ٢٩٦ ،

٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ إلى

٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ،

٣٤٢ ، ٣٤٨

مذهب الأفلاطونية المحدثه **Neo-Platonism**

٦٢ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١١٤ ، ١٣٠ ،

٣٠٤

مذهب أكاديمية أفلاطون : ٧٣ ، ٨٧ ،

٨٨ ، ١١٧

مذهب الأكاديمية الجديدة **New-academy** :

٩٧ ، ١١٥ ، ١١٧ ، ١٢٢ إلى

١٢٦ ، ١٥٧

المذهب الآلي **Mechanical theory** (انظر

مذهب الجواهر الفردة) : ٣٧٢ ،

مذهب الأنانية أو الأثرة (أوجب الذات أو

توكيد الذات **Egoism (Self - love**

or Self - assertion) انظر مذهب

الإيثار ومذهب اللذة أو المنفعة الفردية) :

١٣٤ ، ١٣٤ ، ١٣٤ ، ١٣٤ ، ١٣٤ ،

١٨٠ وما بعدها ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ،

٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ،

٢٢٥ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٥ ،

٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٩٩ ،

٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٥ ، ٣١٠ ،

٣١١ ، ٣١٦ ، ٣١٧ إلى ٣٢٠ ،

٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ،

٣٢٨ ، ٣٤٠ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ إلى

٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ،

٤٣٤ ، ٤٣٦ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ،

٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ،

٤٥١ ، ٤٥٥ ، ٤٦٧ ، ٤٧١ ،

٤٧٣ ، ٤٧٧

٣٢٩ ، ٣٢٨ ، ٣٢٧ ، ٣٢١
٣٥٧ ، ٣٤٦ ، ٣٤٤ ، ٣٤٣
٤٥٧ ، ٣٩١

مذهب تناسخ الأرواح :Transmigration
مذهب التوفيق : (قارن مذهب الاختيار
والتوفيق)

مذهب توكيدات الذات : Self-assertion
انظر مذهب الأثانية

مذهب الجبرية أو الحتمية : Determinism
(قارن مذهب الاختيار) : ٧

٨٦ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦
٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٣٢
١٣٣ ، ٢٥٢ ، ٢٦٢ ، ٢٨٢
٢٨٤ ، ٣٣٤ ، ٣٧٩ ، ٣٨٤
٤٠٧

مذهب الجواهر الفردة أو المذهب الآل
Atomism (انظر المذهب المائى) :
١١١ ، ٨٥

مذهب الحاسة الخلقية Moral Sence أو
الحدسية الجمالية Aesthetic

Intuitionism ١٥٨ ، ١٦١
١٦٨ ، ١٧٠ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠
٣١٠ إلى ٣٢٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١
٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧٨
٣٨٦ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٣٤
٤٦٢

مذهب الحدسين Intuitionism or Intui-
tionalism مذهب المعاني الفطرية ومذهب

المثاليين) : ٢ ، ١٠ ، ١٧ ، ٤١
٦٦ ، ١٣١ إلى ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٨
١٦٠ ، ١٦١ ، ١٥٩
١٦٥ وما بعدها ، ١٧٦ ، ١٧٧
١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٣
١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٧
٢١٢ ، ٢١٨ ، ٢٢٤ ، ٢٦٩

١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٣
١٦٥ وما بعدها ، ١٧٦ إلى ٢٩٥
٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٥ ، ٣١٠
٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣
٣٣٥ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٩
٣٦١ ، ٣٦٤ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠
٣٧١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧
٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦
٣٨٩ ، ٤٠٤ ، ٤٠٦ ، ٤٢٠
٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٣٠ ، ٤٣١
٤٣٢ ، ٤٣٤ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠
٤٥٤ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٧٧

مذهب تحقيق الذات Self-realization انظر

مذهب المثالية المحدثة والمعدلة ومذهب

أرسطو (٢٤١ ، ٣٥٤ ، ٣٧٩ ، ٣٦٧)

٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠
٤٤٣ ، ٤٤٥ ، ٤٤٧ ، ٤٦٧
٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٣

الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy :

٢ ، ٦ ، ٨٢٥٨ ، ٤٣١

مدرسة تداعى المعانى أو ذرابطها (انظر

مذهب التجريبيين ومذهب الحسين)

مذهب التصوف النظرى أو الإشراف

Theosophy (انظر مذهب الصوفية) : ٤٩

مذهب التطور Evolutionism : ١٨ ، ٢١

١٤٨ ، ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٧٤
١٧٦ ، ١٨٩ ، ٢١٨ إلى ٢٤١
٢٦٣ ، ٢٦٩ ، ٣٠١ ، ٣٥٩
٣٦٠ ، ٣٦٥ ، ٣٧١ ، ٤٢٧
٤٣٠ ، ٤٣٤ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤
٤٥٥ ، ٤٦٢

مذهب التعاطف أو المشاركة الوجدانية

(الأريحية أو الإحسان) Sympathy

(Benevolence) : ١٥٩ ، ٣٠١

١٣٧٠ ١٣١٠ ١٣٠٠ ١٢٩٠ ١٢٧٠
١٤٦٠ ١٥٦٠ ١٥٥٠ ١٥٠٠ ١٤٦٠
٢٤٧٠ ٣١٢٠ ٣١١٠ ٣٤٠٠ ٣٣٥٠
٣٧٩٠ ٤٠٨٠ ٤٠٩٠ ٤٤٢٠ ٤٥٧٠
٤٦٤٠ ٤٦٨٠ ٤٧٠٠ ٤٧١٠

مذهب الروحانيين Spiritualism (قارن
مذهب الماديين) : ١٦٤٠ ١٦٤٠ ٩١
النزعة الرومانتيكية أو المذهب الابتداعي
أو العاطفي-Romanticism or Sentimentalism
(قارن المذهب الواقعي) :
٤٢٦٠ ٤٢٧٠

مذهب الزهد والتسك Asceticism (قارن
مذهب اللذة أو المنفعة) : ٣٧٠ ٣٨٠
٤٣٠ ٤٤٠ ٤٥٠ ٤٨٠ وما بعدها
٧١٠ ٧٣٠ ٨٦٠ ٨٨٠ ١٠٤٠
١٠٦٠ ١٠٨٠ ١٠٩٠ ١١٠٠
١١٢٠ ١١٣٠ ١٢١٠ ١٣٠٠
١٣٢٠ ١٣٣٠ ١٤٠٠ ١٤١٠
١٤٣٠ ١٤٤٠ ١٤٥٠ ١٥٥٠
٤٠٨٠ ٤٠٩٠ ٤١٠٠ ٤١٧٠
٤٢٠٠ ٤٤٦٠ ٤٦٥٠ ٤٧٠٠

مذهب السعادة Eudomonism : ٣٤٠
٤٧٠ ٥٧٠ وما بعدها ٦٥٠ ٦٦٠
٦٨٠ إلى ٧٠٠ ٧٤٠ وما بعدها ١٥٧٠
١٩٤٠ ٢٠٦٠ ٢١٠٠ ٢٥٩٠
٣٠٠٠ ٣١٧٠ وما بعدها ٣٢٦٠
٣٤١٠ ٣٤٦٠ ٣٤٨٠ ٣٥٠٠
٣٥١٠ ٣٦٧٠ ٣٧١٠ ٣٧٨٠
٣٨٩٠ ٣٩٢٠ ٤٠٤٠ ٤٠٥٠
٤٠٨٠ ٤٠٩٠ ٤١٠٠ ٤١١٠
٤٣٦٠ ٤٣٧٠ ٤٣٨٠ ٤٤١٠
٤٤٢٠ ٤٦٤٠ ٤٦٥٠ ٤٦٧٠
٤٦٩٠ ٤٧٠٠ ٤٧١٠ ٤٧٢٠

٢٩٦٠ وما بعدها ٢٩٩٠ إلى
٤٦٥٠

مذهب حرية الاختيار : (انظر مذهب
الاختيار ومذهب الجبر)
مذهب الحس المشترك : انظر المدرسة
الاسكتلندية

مذهب الحسنيين (الترابطين) Sensualism
-or Sensationalism (or associationism)
(انظر المذهب التجريبي
ومذهب الطبيعيين ومذهب الوضعيين) :
١٢٣٠ ٩٨٠ ٦٦٠ ٥٩٠ ٥٥٠ ٢١٠ ٢٠٠
١٤٨٠ ١٥٣٠ ١٥٨٠ ١٦٠٠
١٦٦٠ ٢٠٩٠ ٢١٢٠ ٢١٤٠
٢١٥٠ ٢٦٣٠ ٣٠٥٠ ٣٣٢٠
٣٦٥٠ ٤٢٦٠ ٤٢٨٠ ٤٣٠٠
٤٣٢٠ ٤٣٣٠ ٤٤٤٠ ٤٦٥٠

مذهب الحسول في التصوف الإسلامي :
١٤٣٠

المذهب الدجاطيقي : انظر مذهب
الاعتقاديين

النزعة الذاتية Subjectivism : ١٨٠ ١٩٠
٤١٠ ٦٢٠ ٨٣٠ ٨٤٠ ٨٥٠ ٩٣٠
٢٥٤٠ وما بعدها ٣٦٢٠ ٣٦٣٠
٣٦٦٠ ٣٦٧٠ ٣٩٢٠ ٣٩٥٠
٤٠٣٠ ٤٥٥٠ ٤٥٦٠ ٤٥٩٠
٤٦١٠ ٤٦٤٠

مذهب الذرات الروحية Monadology انظر
مذهب الروحانيين : ١٤٠ ١٥٥٠

مذهب الذرائع Instrumentalism (انظر
جون ديوى في كشف الأعلام) : ٢٧٦٠
مذهب الرواقية أو الرواق Stoicism (انظر
زينو خاصة في كشف الأعلام) :
٤٦٠ ٤٩٠ ٦٨٠ ٧٧٠ ٨٤٠
٨٥٠ إلى ١٠٧٠ ١٠٨٠ ١١٣٠
١١٥٠ ١١٧٠ ١٢٠٠ ١٢٢٠

٦٨ ، ٧١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ،
٨٧ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٧ ،
١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٨ ،
١١٥ ، ٢٤٧ ، ٣٣٥ ، ٤٠٩ ،
٤١١ ، ٤١٧ ، ٤٥٧ ، ٤٦٤ ،
٤٧٠ ، ٤٧١

مذهب الكمال **Perfectionism** (انظر

مذهب التطور) : ٢٤٤ ، ١٦٨ ، ٨٩ ، ٨٠ ، ٢ :
١٥٥ ، ٢١٨ ، إلى ٢٤١ ، ٢٤٨ ، ٢٦٩ ،
٣٢٦ ، ٣٤٤ ، ٣٥٣ ، ٣٨٦ ، ٤٠٤ ،
٤٠٥ ، ٤١١ ، ٤٢٢ ، ٤٣٦ ، ٤٤٥ ،
٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٥٠ ،
٤٥٣ ، ٤٦٧ ، ٤٦٩ ، ٤٧٧

مذهب الكونفوشيوسية **Confuciusism** :

٢٢ ، ٧٩

مذهب اللاأدرية **Agnosticism** (قارن مذهب

الشك) : ٤٢٧ ، ٤٣٠

مذهب اللذة أو المنفعة أو السعادة الفردية

Hedonism (Individualistic)

٤٥ ، ٥٠ ، إلى ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٥ ،
٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ،
١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ،
١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٦٩ ،
١٧٦ ، ١٧٧ ، إلى ١٨٩ ، ٢٠٢ ،
٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ،
وما بعدها ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٥٣ ،
٣١٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣٣ ، ٣٤٥ ،
٣٤٧ ، ٣٥١ ، ٣٥٦ ، ٣٧٨ ،
٣٨١ ، ٣٩٠ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ،
٣٩٩ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٩ ،
٤١١ ، ٤١٧ ، ٤٣٣ ، ٤٣٦ ،
٤٣٧ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ،
٤٤٢ ، ٤٤٨ ، ٤٦٥ ، ٤٧٠ ، ٤٧٢

مذهب اللذة السيكولوجي **Psychological**

Hedonism : ١٧٩ ، ١٩٤

٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٤٤٥

٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ،
٣٧١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥ ، ٣٧٨ ،
٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ،
٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٥ ،
٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ،
٤١٥ ، ٤٢١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٥ ،
٤٣٣ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ،
٤٣٨ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٧ ،
٤٥٠ ، ٤٥٤ ، ٤٥٨ ، ٤٦١ ،
٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٩

مذهب الغيرية (انظر مذهب الإيثار)

مذهب الفردية **Individualism** (انظر

النسبية) : ١٩ ، ٢٤ ، ٤١ ، ٨٢ ، ١٣٣ ،

١٨٥ ، ١٨٧ ، ٢١٣ ، ٢٥٢ ،
٢٥٣ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ،
٢٦٧ ، ٣٤٠ ، ٤٣٤ ، ٤٣٦ ،
٤٤٠ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ،
٤٥١ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٧٧

مذهب الفطرة (انظر مذهب المعاني الفطرية

ومذهب الحدس)

مذهب الفناء **Annihilation** : ١٤٠ ،

١٤٢

مذهب الفهم المشترك **Common sense** :

انظر المدرسة الاسكتلندية

مذهب الفيثاغوريين **Pythagorianism**

(انظر فيثاغورث في كشف الأعلام)

مدرسة أوجاعة فيينا **Vienna or Viennese**

circle (انظر الوصفية المنطقية)

مذهب القورينائية (**Cyrenaics**) ٤٣ إلى

٥٣ ، ٥٦ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٠٨ ،
١٠٩ ، ١٨١ ، ١٩٢ ، ٢٠٥ ،

٢١١

مذهب القضاء والقدر **Fatalism** (انظر

مذهب الجبر) : ٨٢ ، ٩٥ ، ٩٦

مذهب الكلبيية **Cynicism** : ٤٣ إلى ٤٩ ،

٤٢٩٦ ، ٢٩٥٤ ، ١٧٦٤ ، ١٧٤١ ، ١٥٤١ ، ١٤

٤٠٣٤ ، ٣٠٣ ، ٢٩٩ ، ٢٩٨

٤٤٣١ ، ٤٣٠٨٧ ، ٣٣٧٤ ، ٣٧٠

٤٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٥٥ ، إلى ٤٥٦

٤٥٨ وما بعدها

فلسفات الوجوديين **Existentialism** : ٢٠

٤٦١ ، ٢٦٧٤ ، ٢٣٤ ، ١٦٤٤ ، ١٠٤٧

مذهب وحدة الوجود **Pantheism** : ٩٤

١٤٣ ، ٩٨

مذهب الوضعيين **Positivism** (انظر مذهب

التجريبيين ومذهب الواقعيين : ٣٤٢

٤١٠ ، ١٧٦٤ ، ٢٣٤٢٠ ، ١٨ ، ١٧٦٤

١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٢

٢١٨ ، ٢٣٠ ، ٢٤٢ ، إلى ٢٦٨

٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٩١ ، ٢٩٦

٣٣٥ ، ٣٦٠ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥

٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٨٥ ، ٤٢٠

٤٤٥ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٦٦

٤٦٢ ، ٤٦٣

الوضعية (أو التجريبية) المنطقية **Logical**

Positivism (or Empiricism) :

٤٢٠٧٤ ، ١٩٢٤ ، ١٥٨٤ ، ١٤٨٤٦٤٢

٢٧٩ ، ٤٣١

٤٥٦٤ ، ٤٢٣٤ ، ٤٢٢ ، ٣٧٥٤ ، ٣٦٦

٤٦١

مذهب النفعيين أو النفعية : انظر مذهب

المنفعة العامة ومذهب الآلة أو المنفعة

الفردية .

المذهب النقدي **Criticism** (انظر كانط

في كشف الأعلام)

المذهب النقدي الجديد **New Criticism** :

٤٢٥

النزعة الهلنستية **Hellenisticism** :

٨١

مذهب الواجب (انظر كانط في كشف

الأعلام) : ٣ ، ٨٩٤٨ ، ٩٩٤١٣٨

١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٦٠

١٦٤ ، ١٦٥ ، إلى ١٧٥ ، ٢٠٨

٢١٠ ، ٣١١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٦

٣٤٣ ، ٣٥١ ، ٣٥٥ ، ٣٧٠ إلى

٤٢٤ ، ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٤٠ ، ٤٤١

٤٤٢ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥٤

٤٥٧ ، ٤٦٢ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧

مذهب الواقعية **Realism** (انظر مذهب

التجريبيين ومذهب الحسين ومذهب

الطبيين) : ٢ ، إلى ١٠٤٨٤٧ ، ١٢ إلى

ب - كشفاف

بأظهر الأعلام الواداة في الكتاب

أرسطو + ٣٢٢ ق . م . Aristotle : ٣ ،

٨ ، ٩ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٦ ، ٣٣ ،

٣٩ ، ٤١ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٦٤ ،

إلى ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ ،

٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٤ ،

١٠٢ ، ١١٥ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ،

١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٤ ،

١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ،

١٤١ ، ١٥٥ ، ١٩٤ ، ٢٠٩ ،

٢١٦ ، ٢٨٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢٦ ،

٣٢٢ ، ٣٥٤ ، ٤١٨ ، ٤٢٨ ،

٤٣٣ ، ٤٣٨ ، ٤٤٢ ، ٤٦٥ ،

٤٦٦ ، ٤٧٢

أركسيلاتوس + ٢٤١ ق . م . Arcesilaus

(انظر الأكاديمية الجديدة في دليل

المذاهب) : ١١٧ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،

١٢٩

أفلاطون + ٣٤٨ ق . م . Plato (انظر

المذهب الأفلاطوني في دليل المذاهب) :

٣ ، ٨ ، ٩ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ،

٤١ ، ٥٥ ، إلى ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٧ ،

٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ،

٧٨ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٨ ،

٩٤ ، ١٠٢ ، ١١٣ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،

١٣١ ، ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٥٥ ،

١٩٤ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٨٨ ،

٣٠٥ ، ٣٢٠ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ،

٣٥٣ ، ٤٢٦ ، ٤٢٨ ، ٤٣٣ ،

٤٣٨ ، ٤٤٢ ، ٤٥٤ ، ٤٦٤ ،

٤٧٢

(١)

ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م :

٧٤

ابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م :

٧٤

ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م :

١٤١

ابن سينا المتوفى عام ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م :

٧٤

ابن عربي (محيي الدين) المتوفى عام ٦٣٨ هـ

/ ١٢٤٠ م : ١٤٣ ، ١٤٦ هـ

إبيكتيتوس + ١٣٠ م Epictetus ٩٧ ،

٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٥ هـ

أبو اليزيد البسطامي المتوفى عام ٢٦٠ هـ /

٨٧٥ م : ١٤٢ ، ١٤٣

إبيقور + ٢٧٠ ق . م Epicurus انظر

مذهب الابيقورية في دليل المذاهب) :

٨٦ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ،

١١٠ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٤ ،

١١٧ ، ١٨٠ ، ٢١٢

أجريبا (أواخر القرن الأول أو الثاني)

Agrippa ١١٧ هـ

أجريبا (كورني) + ١٥٣٣ (C.) Agrippa :

١٢٦

أرسطهوس المقتول عام ٣٦٦ ق . م

Aristippus ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٠ ، إلى

٥٣ + ٦٧ هـ ، ١٠٩ ، ١١٠ ،

١٨٠ ، ٢١٢

جاكوب + ١٩٠٩ B. M. Jacob :
(١) ٢٦٠

جاكوبي + ١٨١٤ J. G. Jacobi : ٤٤١٤
٤٦٥ ، ٤١٥

جروتئوس + ١٦٤٥ Grotius : ١٧٨
جرين (توماس هل) + ١٨٨٢ Th. H.
Green (انظر المثالية الجديدة في دليل
المذاهب) : ١٦٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٤ ،
٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣١ ،
٤٣٢ إلى ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ،
٤٤٣

جوته + ١٨٣٢ Goethe : ٢٠١ ، ٤٢٦
جويت (بنيامين) + ١٨٩٣ B. Jowett :
٤٢٨ ، ٤٣٣

جويو (ماري جان) + ١٨٨٨ M. J. Guyau :
١٦٤ ، ٣٣٨ ، ٣٧٨

جيمس (وليم) + ١٩١٠ W. James :
(انظر الفلسفة العملية في دليل المذاهب)
١٢٥٤٥ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ إلى ٢٧٤ ،
٢٧٥ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٤٨٦
الحلاج (أبو منصور) المقتول عام ٢٩٠ هـ /
٩٢١ م : ١٤٣

(د - ش)

دارون (تشارلس) + ١٨٨٢ Darwin :
(انظر مذهب التطور في دليل المذاهب)
٢٠٨ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ،
٢٢٢ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ،
٢٣٦ ، ٢٣٩ ، ٢٣٨ هـ ، ٢٦٣

دالز سكوت (جون) + ١٣٠٨ Duna :
٣٤٠ ، ٣٠٥ Scottus

دوركايم (اميل) + ١٩١٧ Durkheim :
(انظر المدرسة الاجتماعية الفرنسية في

(١) نرجو تصحيح اسمه في صفحة ٢٦٠

١٨٦ ، ١٩٣ ، ٢١١ ، ٣٠١ ،
٣٠٢ ، ٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣٢٥ ،
٣٢٦ ، ٣٣٢ ، ٣٣٨ ، ٣٤٠ ،
وما بعدها ، ٤٤٢

بنتام (جيرمي) + ١٨٢٢ J. Bentham :
١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ،
١٩٥ إلى ١٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ،
٢١٢ ، ٢١٣ وما بعدها ، ٣٠٠ ،
٣٥٧ ، ٣٧٣ ، ٤٢٦ ، ٤٣٢ ،
٤٣٣ ، ٤٣٧ ، ٤٤٥ ، ٤٧١
بوذا (Buddha) انظر البوذية في دليل
المذاهب : ١٥٥

بوزانكيت (برنار) + ١٩٢٣ Bosanquet :
٢٠٧ ، ٣١٢ ، ٤٢٨ ، ٤٣٠ ،
٤٣٩

بيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce : ٢٧٠ ،
٢٧٢

بيرون + ٢٧٥ ق م Byrrho (انظر
مذهب الشك في دليل المذاهب)
١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٧ ،
بيرى الموارد ١٨٧٦ A.P. Perry : ٢٠٧ ،
٤٨١

بيكون (فرنسيس) + ١٦٢٦ F. Bacon :
١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٧٧ ، ١٩٠ ،
١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٤
بين (الكسندر) + ١٩٠٣ A. Bain :
٢١٧ ، ٣٥٨ ، ٣٦٥

(ت - خ)

تراسيماخوس (السوفسطائي) Trasy-
machus

ترتليان Tertullian : ١٠١ هـ
تيمون Timon : ١١٧ ، ١١٨ ،
١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٧

جاسندي + ١٦٥٥ Osaendi : ١١٤

روسو (جان چاك) + ١٧٧٨ J. J.
 : Rousseau ١٦٠ ، ٩٦ ، ٤٨ :
 ٢٧٨
 ريتشى + ١٩٠٢ D. G. Ritchie : ٤٢٩
 ريد (توماس) + ١٧٩٦ Th. Reid
 (انظر المدرسة الاسكتلندية في دليل
 المذاهب) : ١٧٥ ، ١٥٩ :
 ١٩٠ ، ٢٤٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠٧ :
 ٣٣٠

زينو (الرواق) ٢٧٠ ق . م Zeno
 انظر مذهب الرواق في دليل المذاهب
 ٨٦ ، ٨٨ ، ٨٧ ، ١٢٧

س — ف

سارتر (جان پول) المولود عام ١٩٠٥
 : Sartre ٧٠٥

سانشه + ١٦١٠ Sanchez : ١٢٦
 سبنسر (هربرت) + ١٩٠٣ H. Spencer
 ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٩٠ ، ٢٠٧ :
 ٢١١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ :
 ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩ :
 ٣٥٩ ، ٤٣٠

سبينوزا (باروخ) + ١٦٧٧ Spinoza
 ٤ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٨ :
 سبيسيوس (Plato's nephew) Speusippus
 ٧٣ ، ١٢٩

ستالين (جوزيف) + ١٩٥٣ Stalin :
 ٢٨٢

ستيرلنج + ١٩٠٩ J. H. Stirling :
 ١٦٣ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٣١

ستوارت (دو جاك) + ١٨٣٨ D. Stewart
 ١٥٩ ، ١٧٥

ستيفن (ليسلي) + ١٩٠٤ Leslie Stephen
 ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٨٩ ، ١٩٠ :
 ٢١٤ ، ٢٠٧ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ :
 ٢٢٩ ، ٢٢٦ ، ٢٦٠

دليل المذاهب (٢٥١ إلى ٢٥٣ :
 ٢٦٠ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٤٢٠ :
 دولباخ + ١٧٨٩ D'Holbach : ١٦٠
 ديكارت (رنيه) + ١٦٥٠ Descartes :
 ٤ ، ٤٩ ، ٩٩ ، ١٠٣ ، ١٥٣ :
 ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ :
 ١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٨٧ ، ٣٠٤ :
 ٣٠٥ ، ٣٠٦

ديمقريطس + ٣٧٠ ق . م Democritus :
 (انظر مذهب الجوهر الفرد) : ١١٥ ،
 ١٢٧ ، ٢٥٩

ديوجينيز (الكلبي) + ٣٢٧ ق . م
 : Diogenes ٩٢ ، ٩٠ ، ٤٦ :
 ديوجينيز اللايرقي (في القرن ٣ ق . م)
 : Diogenes Laertius ١٢١

ديوي (جون) + ١٩٥٢ J. Dewey :
 ٢٠٧ ، ٢١٦ ، ٢٦٥ ، ٢٧٠ :
 ٢٧٤ إلى ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ :
 ٤٠٩ ، ٤١٣

ذو النون المصري المتوفى عام ٢٤٥ هـ :
 ١٤٢ ، ١٤٦

رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ / ١٤٧ :
 رايل (جلبرت) أستاذ حالي بجامعة اكسفورد
 : Gilbert Ryle

رسكن (جون) + ١٩٠٠ Ruskin : ٣٠٢
 رسل (برتراند) المولود ١٨٧٢ Bertrand
 : Russell ٤٨ ، ٤٠ ، ٣٣ :
 ٤٩ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٧٨ ، ٨٢ :
 ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٢٠ ، ١٢٣ :
 ١٢٦ ، ١٥٨ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ :
 ٢٧٩ ، ٢٨٩ ، ٤٢١ ، ٤٣١ :
 ٤٦٨ ، ٤٧٧

رو Ronh : ٢٦٢ ، ٢٦٦
 روس (وللم ديفيد) + ١٩٤٠ W. D.
 : Ross ٤٦٦ ، ٤١٦ ، ٥٧٩

الخلق في دليل المذاهب) : ١٥٨

١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٧٥

١٩٣ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٣١٧ إلى

٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣

٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٣١

٣٣٢ ، ٣٣٧ ، ٣٤١ ، ٣٤٣

٣٥٠ ، ٣٦١ ، ٤٠٤

شليجر + ١٨٥٤ : Shelling ٤٢٦ ، ٤٢٥

شوبنهاور (آرثر) + ١٨٦٠ : A. Schopenhauer

٣٠١ ، ٣٥٨

شيشرون + ٤٣ ق . م : Cicero ٩٥

١٢٠ ، ٣٣١

شيلر (فريدناند) + ١٩٣٧ : F.C.S. Schiller

٢٧٠ ، ٤١٤ ، ٤٢٦

الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ / ١١١١ م : ١٣٧

١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤

(ف - ك)

الفارابي (أبو نصر) المتوفى عام ٣٢٩ م /

٩٥٠ م : ٧٤ ، ١٣٧ ، ١٤٣

فيتجنشتاين (لودفيج) + ١٩٥١ : Wittgenstein

٤٣١ ، ٤٦

فرافوريوس (السوري) + ٣٠٥ م : Porphyry

١٣٠ ، ١٣٧

فشته + ١٨١٤ : Fichte ٤٥٥

فرويد (سجوند) + ١٩٣٩ : S. Freud

٣٦٣

فولتير + ١٧٧٨ : Voltaire ١٥٨ ، ٤٨

فويرباخ + ١٨٧٢ : L. Feuerbach

٢٨١ ، ٢٨٧

فيثاغورث + ٤٩٧ ق . م : Pythagoras

فيلون (الاسكندر) + ٥٠ م : Philo

١٧٩ ، ١٨٠

(٣٢)

سث (اندرو) (انظر برنجل باتيسون) +

١٩٣١ : A. Seth ٤٣٠ ، ٤٢٩

سث (جيمس) + ١٩٢٤ : Seth ٣٥١

٤٣١ ، ٤٤٢ إلى ٤٤٣

سيدجويك (هنري) + ١٩٠٠ : Sidgwick

٥٥ ، ٧٣ ، ١٧٩ ، ١٨٣

١٨٤ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٢٦

٢٦٩ ، ٢٩٨ ، ٣٢٥ ، ٣٤٠

٤٣٢

سقراط + ٣٩٩ ق . م : Socrates ١٤

٢٨ إلى ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧

٤٨ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧

٥٩ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٧٢ ، ٧٣

٧٤ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٠

٩١ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٢٩ ، ١٣١

١٥٦ ، ٢٠٦ ، ٢٥٨ ، ٣٢٠

٤١٩

سكستوس امبريكوس (في القرن الثاني)

Sextus Empiricus : ١١٧ ، ١٢٠

١٢٢

سميث (آدم) + ١٧٩٠ : A. Smith

١٥٩ ، ٢٠٦ ، ٢٤٨ ، ٣٠٠

٣٠١ ، ٣٠٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٨

سانتانا (جورج) + ١٩٥٢ : Santayana

٢٧٨

سينيكا + ٦٥ ق . م : Seneca ١٠٠

١٠١

سورلي + ١٩٣٥ : W.R. Soryley ٢٢٢٢

٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١

سيمون (سان) + ١٨٣٥ : St. Simon

١٩١ ، ٢٠٢

شليقتسبري + ١٧١٣ : A. A. C. 3rd

Earl of Shaftesbury (انظر الحاسة

- ٢٩٩ ، ٢٩٥ = ٩٩٠٥
١. Calder- ١٨٩٧ + (هنرى) كولهروود
- ١٧٥ ، ٨٨٦ ، ٧٨٠ : wood
١. Coleridge ١٨٣٤ + كولريدج
- ٤٢٦ ، ٢٠٢ ، ٢٠١ ، ١٦٣
١. A. Comte ١٨٥٧ + (أوجست) كونت
- (انظر الوضعية فى دليل المذاهب) : ٣
- ٤٢٤ ، ٢٠٢ ، ١٩١ ، ١٦٤
١. ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٩ ، ٢٥١
- ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٣٠١
- ١٦٠ : Condillac ١٧٨٠ + كوندلياك
١. Constant ١٩٠٢ + (بنيامين) كونستانت
- ٤٢٠
١. E. Caird ١٩٠٨ + (إدوار) كيرد
- ١٦٣ ، ١٩١ ، ٢٠٧ ، ٤١٣
- ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣١
- ٤٤٣ ، ٤٤١ ، ٤٣٦
١. J. K. Kirchman ١٨٨٤ + كيرشمان
- ١٨٦
- ٢٦٥٠ : Cuvillier كيشيليه
- (ل - م)
١. Lichellier ١٩١٨ + (چول) لاشاييه
- ٢٦٠
- لاقيت (بينر) (النصف الثانى من القرن ١٩)
١. P. Laffitte (انظر الوضعية فى دليل
- المذاهب) : ٢٥٠ ، ٢٤٩
١. De Lamettrie ١٧٥١ + (دى) لامترى
- ١٦٠
١. J. Locke ١٧٠٤ + (جون) لوك
- ١٧٠ ، ١٥٨ ، ١٥٤ ، ١٥٣ ، ١٧٠
- ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠
- ٢٩٩ ، ٣١٠ ، ٣٠٤ ، ٤٦٠
١. L. C. م . ق . م . لوكريتيوس
- ١١٣ ، ١١٤ : Lucretius

- ١٦٠ : Cabanis ١٨٠٨ + كابانييس
١. Carra de Vaux ١٣٨ : كارا دى فو
- T. Carlyle ١٨٨١ + (توماس) كارلايل
- ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٦٧ ، ٣٥٨
- ٤٢٦
١. R. Carnap ١٥٨ : كارنب (رودلف) المولود عام ١٨٩١
١. Carneades + ١٢٨ ق . م . كارنيادس
- (انظر الأكاديمية الجديدة فى دليل
- المذاهب) : ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥
١. Kant ١٨٠٤ + (عمانويل) كانط
- ٩٩ ، ٧٥ ، ٧٤ ، ٤٩ ، ٤٠ ، ٩
- ١٣٨ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٧
- ١٧٠ ، ٢٩٦ ، ٣٠١ ، ٣٠٢
- ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٨ ، ٣١١
- ٣١٢ ، ٣٢٢ ، ٣٣٠ ، ٣٤٣
- ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٧٠ ، ٤٢٤
- ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٩
- ٤٣٠ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٦
- ٤٣٧ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١
- ٤٤٢ ، ٤٤٤ ، ٤٤٧ ، ٤٦٦
١. Cudworth ١٦٨٨ (رالف) كدويرث
- (انظر أفلاطونى كبرديج فى دليل
- المذاهب) : ٢٩٩ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤
- ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٤٢
- ٣٥٢
١. Croce ١٩٥٣ + (بينديتو) كروتشيه
- ٢٦٤
- ٢٨٦ : Crosius كروسيسوس
١. Clarke ١٧٢٩ + (صمويل) كلارك
- ١٥٩ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ٣٠٧
- ٣٠٨ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٤٢
١. Cumberland ١٧١٨ : كمبرلند
- ٣١٧ ، ٢٠٧
١. الكواكبى (سيد الرحمن) المتوفى عام

مل (جون ستورت) + J.S. Mill ١٨٧٣

(انظر المنفعة العامة في دليل المذاهب) :

٥٨ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ،

١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٩٠ وما بعدها ،

١٩٤ ، ١٩٩ إلى ٢٠٦ ، ٢٠٧ ،

٢٠٨ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ،

وما بعدها ، ٢١٨ ، ٢٦٣ ، ٢٧٠ ،

٢٣٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٥ ، ٤١٣ ،

٤٣٠ ، ٤٣٢ ، ٤٣٤ ، ٤٧٢

مل (جيمس) + J. Mill ١٨٣٦ : ١٥٨

١٦٣ ، ١٩٠ ، ١٩٩ ، ٢١٧ ،

٤١٦ ، ٤٣٢ ، ٤٦٦

مور (جورج ادوارد) + Moore ١٩٥٨ :

١٤ ، ١٥٨ ،

مور (هنري) + H. More ١٦٨٧

(انظر أفلاطوني كيردج في دليل

المذاهب) : ٢٩٩ ، ٣٠٤ ، ٣١٢

موس (مارسل) Marcal Mauss : ٢٦٥

مونتاني (ميشل) + Montaigne ١٥٩٢

(انظر مذهب الشك في دليل المذاهب) :

٩٩ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

مويرهيد + J.H. Muirhead ١٩٤١

(انظر المثالية الجديدة في دليل المذاهب) :

١٥٧ ، ١٦١ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ،

٣٠٧ ، ٣٦٧ ، ٤٠٩ ، ٤١٣ ،

٤٢٩ ، ٤٣١ ، ٤٤١ إلى ٤٤٣

ميثس (رودلف) R. Metz : ١٩٨ ،

٢٩٧

مين دي بران + Maine De Biran ١٨٢٤

٩٩ ، ١٦٤

(ن - ي)

نتلشيب + R.L. Nettleship ١٨٩٢

٤٢٨

ليبنيز + Leibnitz ١٧١٦ : ١٥٣ ،

١٥٥ ، ٤٦٠

ليفي بريل + Lévy-Bruhl ١٩٣٩ (انظر

المدرسة الاجتماعية الفرنسية في دليل المذاهب) :

٢٤٥ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ إلى ٢٦١

لينين + Lenin ١٩٢٤ : ٢٨٢ ، ٢٨٧ ،

ماركس (كارل) + K. Marx ١٨٨٣ :

٤ ، ٥ ، ٢٧٥ ، ٢٨١ وما بعدها

ماسنيون (لوي) Massignon : ١٤٢

مابرانش (نيقولا) + Malebranche ١٧١٥

١٥٣ ، ١٥٦

ماكنتجارت + J.M.E. Mactaggart ١٩٢٥

٤٢٨ ، ٤٣٠

ماكدوجال (وليم) المولود ١٨٧١

Mc Dougall : ١٦١

ماكنتوش (جيمس) + Sir J. ١٨٢٢

Makintosh : ١٨٠

ماكولي (ترماس) + Macaulay ١٨٥٩ :

٣٠٤

ماندفي (برنار) + Mandville ١٧٣٣

١٧٠ ، ١٨٦ ، ٣٢٨ ، ٣٣١

ماوتسي تونج MaoTse-Tung : ٢٩٠

— مذكور (دكتور إبراهيم) ٧٤ ،

مسكويه المتوفى ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م :

١٣٦ - ١٣٩ إلى ١٤١

مكزي (جون ستورت) + J.S. ١٩٣٥

Mackenzie (انظر المثالية الجديدة في دليل

المذاهب) : ١٦٣ ، ١٦٧ ،

٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٤٠٩ ،

٤١٣ ، ٤١٦ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ،

٤٣١ ، ٤٤١

مكيافيل + Macklavel ١٥٢٧ : ١٣٣

١٥٥

: Hobbes ١٦٧٩ + (توماس) هوبز

٩٦ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ،

١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٧٠ ، ١٧٧ ،

١٧٨ إلى ١٨٦ ، ١٩٣ ، ٢١٣ ،

٢٦٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،

٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ،

٣٠٧ ، ٣١٠ ، ٣١٨ ، ٣٢٦ ،

٣٢٨ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ،

٣٤٦ ، ٣٨٦ ، ٤١٨ ، ٤٧٤ ،

: O.W. Hegel ١٨٣١ + هيجل

٧٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٦ ، ٢٨٥ ،

٤٢٦ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣٣ ،

٤٣٩ ، ٤٤٢ ،

: Heracilitus ٤٧٥ ق . م هيرقليطس

٨٥ ، ٢٥٩ ،

: D. Hume ١٧٧٦ (ديفيد) هيوم

١٥٨ ، ١٩٠ ، ١٩٥ ، ٢٤٨ ،

٣١٦ ، ٣٢٥ ، ٣٢٧ ، ٣٣٠ ،

: Wm. Wallace ١٨٩٧ + (وليم) ولاس

٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ،

: Wordsworth ١٨٥٠ + وردزويرث

٢٠١ ، ٤٢٦ ،

: ١٨٦٢ وستر مارك (إدوارد) المولود

: Westermarck ١٦١

: Wollaston ١٧٢٤ ولاستون

١٦٧ ، ٣٠٧ ، ٣٥٣ ،

: Whewell ١٨٦٦ ويويل

١٧٥ ، ٣٥٥ ،

: Nietzsche ١٩٠٠ + (فردريك) نيتشه

٤١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١٠٦ ، ١٤٧ ،

١٥٥ ، ١٧٤ ، ٢٠٧ ، ٢٣٠ إلى

٢٣٤ ، ٢٦٣ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ،

: Nickolson ١٤٢ (رينولد) نيكولسون

: Newton ١٧٢٧ + (اسحق) نيوتن

١٩٦

: ١٧٤٧ هاتشيسون (فرنسيس) +

: F. Hutcheson (انظر الحاسة الخلقية في

دليل المذاهب) : ١٥٨ ، ١٥٩ ،

١٦٠ ، ١٦١ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ،

١٩٣ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ،

٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥ إلى

٣٣٠ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٧ ،

٤٠٤

: Hartley ١٧٥٧ + (ديفيد) هارتلي

٢٠٣ ، ٣٥٣ ،

: Hamilton ١٨٥٦ + (وليم) هاملتون

١٥٩ ، ١٩٠ ، ٢٠٠ ، ٤٢٧ ،

: Hegeslass (القورينائي) هيجسلاس : ٥٢

: J. F. Herbart ١٨٤١ + هربارت

٣١٢

: Herbert of ١٦٤٨ + هيربرت تشيربري

: Churbery ٣٢١

: Helvetius ١٧٧١ + دلمهسيوس

٢١٤ ، ٢٤٥ ،

: ١٨٩٥ هكسلي (توماس هنري) +

: Huxley ٢٢٩ ، ٢٠٧ ، ٢٣٠ ،

٢٣٨

ح - معجم

في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل الواردة بالكتاب

Cf.	= compare	: قارن
opp.	= opposite	: ضد
see		: أنظر

— حين تعرض صفة وموصوف ، يُسَجَّلان في باب الموصوف ، فمثلا :

End

غاية

/ objective

غاية موضوعية

/ subjective

غاية ذاتية

Absolute, opp. relative

المطلق - ضد النسبي

Absolutism, opp. relativism

مذهب الاطلاق أو القول بالمطلق

Academy

الأكاديمية

/ old

الأكاديمية القديمة (أكاديمية أفلاطون)

/ new or neo

الأكاديمية الجديدة

Action / neutral

فعل محايد (ليس في ذاته خيرا ولا شرا)

Adaptation

تكيف - تلاؤم

Adiaphorism = indifference

اللامبالاة - الاستخفاف أو عدم الاكتراث

Adjustment

توافق

Aesthetics

علم (فلسفة) الجمال

Agnosticism, opp. gnosticism

اللاأدرية - ضد العرفان

Altruism, = unselfishness, opp. egoism, see : Benevolence and Sympathy

الغيرية أو الإيثار - ضد الأنانية

Analysis / logical

تحليل منطقي

/ psychological

تحليل نفسي

- Annihilation** الفناء (في التصوف)
- Anthropocentric opp. ego-centric** انتشار الذات ضد تمركز الذات
- Anti-naturalism, objectivism, see : naturalism**
- مذهب اللاتبيين (الموضوعيين)
- Anxiety, cf. weariness** الهيلة (من الهول)
- Apathy** إماتة الشهوات وانعدام الحساسية بالبيئة (عند الرواقية خاصة)
- A-posteriori, opp. à-priori** بعدي - كسبي - بحسي - بالتجربة
- Appetites, see passions** شهوات
- A-priori, opp. a-posteriori** قبلي - بديهي - أولي - سابق على التجربة -
- Apriorism = nativism = Intuitionism**
- مذهب المعاني الفطرية أو مذهب الفطرة - مذهب الحدسيين
- Aristotelianism** المذهب الأرسطاطاليسي أو مذهب أرسطو
- Asceticism, cf. mysticism** مذهب الزهد - قارن التصوف
- Associationism (empiricism)**
- مذهب ترابط المعاني أو تداعيها (ويطلق أحيانا على المذهب التجريبي)
- Atom, opp. monad** جوهرة فردية (ميت) - ضد الذرة (الحية المدركة)
- Atomism, opp. monadism, cf. materialism** مذهب الجواهر الفردة
- Autonomy, opp. heteronomy** استقلال الإرادة (في فلسفة كانط)
- Axioms, cf. postulates** أوليات - بديهيات
- Benevolence, see sympathy ; altruism** الأريحية أو الإحسان
- Bourgeoisiecf. Proletarians**
- البورجوازية (عند انجيز أصحاب رموس الأموال الجدد - وعند لينين جميع ملاك الثروة)
- Calculus / hedonistic** حساب الذات (عند بنتام)
- Casistry** البحث أو النظر الأخلاق
- Categorical imperative, opp. hypothetical or conditional imperative** الأمر المطلق ضد الأمر المشروط أو المقيد
- Cause, opp. effect** علة - ضد معلول

Cause	
/ efficient	علة فاعلية
/ final	علة غائية
Class Struggles	الصراع الطبقي
Collective or group mind	العقل الجمعي
Collectivism	الانزعة الجماعية - وتقال أيضا عن الاشتراكية
Common sense	مذهب الفهم المشترك أو الحس المشترك
Communism, cf. socialism	الشيوعية - قارن الاشتراكية
Conception, cf. perception	التصور أو الإدراك العقل - قارن الإدراك الحسي
Conceptions	معاني أو مفهومات
Conflict	صراع
Conscience	الضمير
Consciousness; opp. unconsciousness	الشعور أو الوعي - ضد اللاشعور أو اللاوعي
Consistency / formal	الاتساق الصوري
Contingent, opp. necessary	الممكن ضد الضروري أو الواجب
Contradict (p rinciple of)	مبدأ عدم التناقض
Cosmopolitanism, Cf. internationalism	العالمية - قارن الدولية
Criterion = Standard = norm	مقياس - مستوى - معيار
Criticism	المذهب النقدي
/ new	المذهب النقدي الجديد
Custom	العرف (الاجتماعي)
Cynics	الكليبية
Cynicism	مذهب الكليبيين
Cyrenaics	القيرونيانية
Deduction cf. induction	الاستنباط العقلي
Deism	المذهب الطبيعي الإلهي
Deliberation, cf. insight	التروي والتبصر

denial / self = self - abnigation	فكران الذات
Determinism, opp. indeterminism,	الحتمية - مذهب الجبر ضد مذهب الاختيار
Disarmament	نزع السلاح
Disintegration, opp. integration	تفكك - ضد تكامل
Disinterestedness ; impartially	النزاهة وعدم المحاباة
Dogmatism, opp., Scepticism	مذهب الاعتقاديين أو الدجماطيقين
Doubt / methodical or academic / real or absolute = Suspension of judgment	الشك المنهجي أو العلمي الشك الحقيقي أو المطلق وهو تعليق الحكم
Eclecticism	مذهب الاختيار والتوفيق
Ego — centric, cf. anthropocentric	تمركز الذات
Egoism, opp. altruism	الأنانية أو الأثرة
Emotions, cf. Sentiments	انفعالات
Empiricism, cf. sensualism	مذهب التجريبيين - أو الفلسفة التجريبية
Empiricism / classical or Traditional	التجريبية القديمة أو التقليدية (وهي تجريبية القرنين ١٧ و ١٨)
/ modern	التجريبية الحديثة (في القرن ١٩)
/ Scientific (Logical positivism)	التجريبية العلمية (في القرن ٢٠ وهي الوضعية المنطقية)
End / objective	غاية موضوعية (ينشدها كل كائن ناطق)
/ Subjective	غاية ذاتية
Epicureanism	مذهب الأبيقورية
Epistemology or theory of knowledge	نظرية المعرفة
Essence, cf. substance	ماهية - كنه (خصائص الشيء الذاتية)
Eudaemonism, cf. hedonism	مذهب السعادة
Evaluation	تقييم
Evolutionism	مذهب التطور
Existentialism	الفلسفة الوجودية
Feelings = affections, cf. sentiments and emotions	وجدانات - مشاعر

- Formalism = Logicism المذهب الصوري أو النزعة المنطقية
 General, opp. particular الكلى أو العام ضد الجزئى
 Generalization (see : Universality) تعميم
 Good / Supreme, highest ultimate, absolute = summum bonum الخير الأقصى أو الأسمى أو الأعلى
 Goodness الخيرية
 Group (collective) mind العقل الجمعى
 Hedonism cf. eudaemonism مذهب اللذة أو المنفعة
 / egoistic or individualistic مذهب اللذة الأنانى أو الفردى
 / universalistic = Utilitarianism مذهب المنفعة العامة
 Heteronomy, opp. autonomy تبعية الإرادة (خضوعها لقانون مفروض عليها من خارج) فى فلسفة كانط
 Historicism المذهب التاريخى
 Humanism المذهب الإنسانى أو النزعة الإنسانية
 Ideas أفكار - المثل عند أفلاطون
 / innate, (inborn) أفكار فطرية أو موروثة
 / platonic المثل الأفلاطونية
 Ideal = ultimate value المثل الأعلى
 Idealism المثالية أو مذهب المثاليين
 / ethical المثالية الأخلاقية
 / new المثالية الجديدة أو المحدثه
 Idealistic theory, opp. mechanical theory النظرية المثالية - ضد الآلية
 Immoralism النزعة اللاأخلاقية
 Imperative = command أمر
 / categorical الأمر المطلق أو اللامشروط (كانط)
 / hypothetical or conditional أمر مشروط أو مفيد
 Imperturbability = mental repose = inner tranquillity adiaphorism طمأنينة النفس - راحة البال الأمن الباطنى
 Impressions انطباعات

Impulse, cf. motive	دوافع (نفسي)
Inaction	التوقف عن العمل
Inclination	الميل
Inconsistency = contradiction	تناقض - عدم اتساق
Indeterminism = libertarianism opp. determinism	مذهب حرية الاختيار
Indifference	اللامبالاة
Individuality, opp. collectivism	الفردية
Individualism	مذهب الفردية
Inductive, opp. deduction	الاستقراء
Inference = reasoning	استدلال منطقي
Innate ideas	أفكار فطرية أو موروثة
Inspiration, cf. revelation & intuition	إلهام
Insensibility to environment = apathy	انعدام الشعور بالبيئة (عند أمثال الرواقية)
Insight	استبصار
Integration, opp. disintegration	تكامل - تفكك
Intellectualism = rationalism	المذهب العقلي
Intention, aim, or goal, end, purpose, resolution	مقصد - هدف - غاية - غرض - نية
Internationalism, cf. cosmopolitanism	الدولية قانون العالمية
Introspection = subjective observation	الاستبطان أو التأمل الذاتي أو الملاحظة الباطنية
Intuition (not conjecture)	الحدس (وهو غير التخمين)
Intuitionism or intuitionism = apriorism = nativism	مذهب الحدسيين - أو المعاني الفطرية
Intuition / conceptual or intellectual	الحدس العقلي
/ perceptive	الحدس الحسي أو التجريبي

Leadership / collective	القيادة الجماعية
Libertinism	الإباحية
Logicism = formalism	النزعة المنطقية أو الاتجاه الصوري
Man as such	الإنسان بما هو كذلك - أو من حيث هو كذلك
Materialism, cf. atomism & mechanical theory opp. Spiritualism	المذهب المادى .
Materialism' / dialectical	المادية الجدلية
/ Historical	المادة التاريخية
Maxim = subjective principle	قاعدة
Mechanical theory, opp. Idealistic theory	النظرية الآلية - ضد نظرية المثاليين
Method / scientific or experimental or inductive	منهج البحث العلمى أو التجريبي أو الاستقرائى
Methodical doubt, cf. doubt	الشك المنهجي
Moderation, cf. temperance	الاعتدال
Monadology, cf. spiritualism	مذهب الذرات الروحية
Moral sense	مذهب الحاسة الخلقية أو الحس الخلقى
Morality	الأخلاقية
Mortification / self	إيماءة الذات
Motive, cf. impulse	باعث (خلقى)
Mystics = Sufis, cf. sophists	للسوفية
Mysticism, cf. asceticism & theosophy	التصوف
Nations	
/ league	عصبة الأمم
/ United	هيئة الأمم
Nativism, apriorism	مذهب الفطرة أو المعانى الفطرية
Naturalism = (subjectivism, cf. objectivism)	مذهب الطبيعيين (أو الذاتيين)
Necessary = self-evident, opp. adventitious	الضرورى أو اللواضح بذاته

Necessary, opp. contingent	الضروري (الواجب) - ضد الممكن
Normative or regulative, opp. positive or descriptive	معياري أو تقييمي - ضد وضعي أو وصفي تقريري
Norm, see criterion	معيار
Objective, opp. subjective	موضوعي - ضد ذاتي
Objectivity, opp. subjectivity	الموضوعية ضد الذاتية
Objectivism, opp. subjectivism	نزعة أو اتجاه الموضوعيين - ضد اتجاه اللاتيين
Obligation / moral = what ought to be = duty	الزام خلق = ما ينبغي أن يكون = الواجب
Originality	الأصالة أو الابتكار
Oughtness, cf. obligation	الينبئية (ما ينبغي أن يكون)
Particulars, opp. universals	الجزئيات - ضد الكلّيات
Passions = appetites	أهواء - شهوات
Penitence	التوبة
Perception, cf. conception	إدراك حسي
Perfectionism	مذهب الكمال
Peripatetics	المشاؤون أو أتباع أرسطو
Philanthropism	محبة البشر
Platonism	مذهب أفلاطون أو الفلسفة الأفلاطونية
/ neo	مذهب الأفلاطونية الحديثة
/ cambridge	مذهب أفلاطوني كبرديج
Positive, opp. normative	وضعي أو وصفي
Positivism	اتجاه الوضعيين - أو الفلسفة الوضعية
/ Logical	الوضعية المنطقية
Postulates, cf. axioms	مصادرات أو مسلّمات
Pragmatism	الفلسفة العملية أو المذهب العمل
Prejudice	حكم مبتسر
Principle = objective maxim	مبدأ

Proletarians (proletariat , cf. Bourgeoisie

البروليتاريا (في النظام الشيوعي : عمال المصانع والمتاجرون عمال المزارع) -

Pyrrhonism, cf. doubt and Scepticism

مذهب البيرونيين أو الشك الحقيقي أو المطلق

Pythagoreanism

مذهب الفيثاغورية

Quietism

حالة الهدوء

Rationalism = intellectualism

مذهب العقلانيين

Relative , opp. absolute

النسبي - ضد المطلق

Relativism, opp. absolutism

مذهب النسبية ضد القول بالمطلق

Remorse

الندم

Repose / mental = imperturbability = inner tranquillity

راحة البال - طمأنينة النفس

Repression, cf. suppression and restraint

كبت (لا إرادى)

Resolution, cf. intention

النية (المقترنة بالتصميم)

Restraint, cf. suppression and repression

كبح (إرادى)

Responsibility / moral

التبعة (المسئولية) الخلقية

Retreat philosophy

الفلسفة الانسحابية

Revelation, cf. inspiration

الوحي

Regorism; Stringency

التزم - التشدد

Romanticism; Sentimentalism

المذهب الرومانتيكى (أو الابتداعى)

Sanctions

الجزاءات (من ثواب وعقاب)

Satisfaction

إشباع - إرضاء

Scepticism, opp. dogmatism, cf. doubt and Pyrrhonism

مذهب الشك

Scepticism / epistemological

مذهب الشك الإبيستمولوجى (في نظرية المعرفة)

Sciences / normative

العلوم المعيارية

/ positive or descriptive

للعلوم الوصفية أو الوصفية

/ Social	العلوم الاجتماعية أو الإنسانية
Scottish School	المدرسة الاسكتلندية
Selection / natural	الانتخاب الطبيعي
Self — abnigation or denial opp. Self-assertion	إنكار الذات
— accusation	اتهام النفس
— annihilation	إفناء الذات
— assertion	توكيد الذات
— Criticism	النقد الذاتي
— consciousness	الشعور أو الوعي بالذات
— conquest	قهر الذات
— denial	نكران الذات
— destructive	هادم لنفسه
— determinism	مذهب الجبر الذاتي
— esteem, opp. Self — depreciation	إكبار الذات — ضد : انتقاص الذات أو استصغارها
— evident = necessary, opp. demonstrable	الواضح بذاته (لا يقبل برهاناً)
— examination	مخاضة النفس
— expressionism	مذهب القائلين بالتعبير عن الذات أو الإباحية
— indifference	الاستخفاف بالذات
— interest	مصلحة ذاتية أو منفعة شخصية
— love = egoism	حب الذات
— mortification	إماتة الذات (قهر الشهوات والأهواء عند الكلية والرواقية)
— regard	اعتبار الذات
— preservation	المحافظة على الذات
— realization	تحقيق الذات
— sacrifice	تضحية الذات
— Suppression	قمع الذات أو وأد الشهوات والأهواء

- Sensationalism = sensualism, cf. empiricism مذهب الحسنيين
- Sense / moral الحاسة الخلقية
- Sentiments, cf. emotions, feelings عواطف
- One-sidedness التعصب أو النظر إلى الموضوع من جانب واحد
- Socialism, = collectivism cf. communism الاشتراكية
- Sociological School المدرسة الاجتماعية
- Sophism, cf. sufism مذهب السوفسطائية
- Spiritualism, opp. materialism المذهب الروحي
- Standard = criterion مستوى - مقياس
- Stimulus (Stimuli) منبه أو مؤثر (ج : منبهات أو مؤثرات)
- Stoicism مذهب الرواقية
- Stoics الرواقية
- Subjectivism (naturalism), opp. objectivism مذهب اللاتيين (الطبيين)
- Substance = essence opp. accident الماهية أو الجوهر ضد العرض
- Sufism = mysticism, cf. sophism التصوف
- Suppression, see : repression & restraint قمع - وأد (للمقد) - وهو إرادى -
- Survival of the fittest بقاء الأصحاح
- Suspension of (withdrawal of) judgment = scepticism تعليق الحكم أو مذهب الشك
- Sympathy, see : altruism and benevolence التعاطف أو التشارك الوجداني
- System = doctrine, theory مذهب - نظرية
- Teleological theory, opp. intuitional theory مذهب الغائيين
- Temperance, see : moderation العفة
- Theosophy, cf. mysticism and asceticism التصوف النظرى أو الإشرافى

Tranquility / inner See imperturbability and adiaphorism

هدوء النفس

Transmigration = metamorphoses

تناسخ الأرواح

Turgidity of thought (اهتمامه بجانب دون بقية الجوانب)

Universal, opp. particular

كلى - ضد جزئى

Universal validity

الصدق المطلق (فى كل زمان ومكان)

Universality

التعميم أو العمومية الشمول

Unquestionable = indubitable = indisputable = incapable of contradiction

بديهى (لا يقبل شكاً ولا جدلاً ولا يحتمل تناقضاً)

Universality (se generality)

الشمول

Utilitarianism = universalistic hedonism

مذهب المنفعة العامة

Values / extrinsic or instrumental

القيم الخارجية (تكون أداة لغاية أبعد منها)

/ intrinsic

القيم الباطنية (الداتية تكون غايات فى ذاتها)

/ moral

القيم الخلقية

/ ultimate = ideals

القيم المطلقة أو القصوى = المثل العليا

Vienna (or Viennese) circle

جماعة - أو ندوة - فيينا وهم منشئو الوضعية المنطقية (

Weiness cf. anxiety

القلق

فهرس تحليلي للكتاب

صفحة	
...	إهداء الكتاب
١٦ - ١	مقدمة الطبعة الثانية
٢٤ - ١٧	مقدمة الطبعة الأولى
٢٥	ملاحظات

الكتاب الأول

١٤٨ - ٢٦ فلسفة الأخلاق عند القدماء

الباب الأول

٢٧ ... مجمل الباب الأول

٢٧ ... فلسفة الأخلاق عند اليونان في العصر الهلنستي

الفصل الأول

٤٢ - ٢٨ ✓ مؤسس الفلسفة الخلقية في الغرب : سقراط
 سقراط مؤسس الفلسفة الخلقية ٢٨ - موقف السوفسطائية من الأخلاق ٣٠ -
 مذهب سقراط ٣٢ - معيار الأخلاقية بينه وبين السوفسطائية ٣٤ - فلسفته
 مطبقة في حياته العملية ٣٧ - تعقيب ٣٨ - مصادر ٤٢

الفصل الثاني

٥٤ - ٤٣ الأخلاق عند صغار السقراطيين
 كيف تشعب مذهب سقراط إلى مذاهب ٤٣ - نزعة الكلية : تعاليم الكلية ٤٤ -
 النزعة الكلية في الإسكندرانية ٤٦ - تعقيب ٤٧ - نزعة القورينائية ٥٠ -
 تعقيب ٥٢ - مصادر ٥٤

الفصل الثالث

٦٣ - ٥٥ ✓ الفلسفة الخلقية عند أفلاطون
 تطور المذهب السقراطي عند أفلاطون ٥٥ - الخير والوجود عند أفلاطون ٥٦ -
 الخير الأسمى في فلسفته ٥٧ - تعقيب ٦١ - مصادر ٦٣

صفحة

الفصل الرابع

٦٤ - ٧٩ الفلسفة الخلقية عند أرسطو

مباحث الأخلاقية ٦٤ - الخير الأقصى في فلسفته ٦٥ - موقف أرسطو من الله ٦٦ - السعادة والفضيلة في مذهبه ٦٨ - موقف أرسطو من الأخلاق
الفضيلة ٧٠ - تعقيب ٧٢ - مصادر ٧٩

الباب الثاني

الأخلاق عند اليونان في العصر الهلنستي ٨٠ - ١٢٨

مجلد الباب الثاني ٨٠

تمهيد في روح العصر الهلنستي ٨١ - خصائص التفكير عند أهل ٨٢

الفصل الأول

٨٦ - ١٠٧ مذهب الرواقية في الأخلاق

تمهيد في نشأة الرواقية والأبيقورية ٨٦ - تعاليم الرواقية ٨٧ - اتصال مذهبهم بالنزعة الكلبية ٩٠ - الرواقية والجهلية ٩٣ - الرواقية حماة الأخلاق في عصر انحلال ٩٧ - تأثير الرواقية في خلفائهم ٩٨ - تعقيب ٩٩ - مصادر ١٠٧

الفصل الثاني

١٠٨ - ١١٥ مذهب الأبيقورية في الأخلاق

تمهيد ١٠٨ - تعاليم الأبيقورية ١٠٨ - نزعة أنزهد عند أبيقور ١١٢ - استمرار المذهب الأبيقوري بعد منشته ١١٣ - تعقيب ١١٤ - مصادر ١١٥

الفصل الثالث

١١٦ - ١٢٨ مذهب البيروني ودلالته الخلقية

مبادئ الشك ومدارسه ١١٦ - تعاليم البيرونيين ونتائجها الخلقية ١١٧ - سلوك البيرونيين في حياتهم العملية ١١٩ - تعاليم الأكاديمية الجديدة وموقفها من الأخلاق ١٢٢ - هروب الشك ١٢٦ - تعقيب ١٢٦ - مصادر ١٢٨

تذليل في تطور التفكير الأخلاقي إلى مطلع العصر الحديث ١٢٩ - ١٣٤
قلية الطابع الرواق حتى أوائل المسيحية ١٢٩ - خصائص الأخلاق المسيحية ١٣٠ - النزعة الأخلاقية في عصر النهضة الأوربية ١٣٣

صفحة

الباب الثالث

فلسفة الأخلاق في التفكير العربي

١٤٨ - ١٣٥	في عصر الإسلام الذهبي
١٣٥	مجموع الباب الثالث
	اتجاهات التفكير الأخلاقي عند المسلمين ١٣٦ - التفكير الأخلاقي عند مسكويه ١٣٩ - المثل الأخلاقي الأعلى عند صوفية الإسلام ١٤١

الكتاب الثاني

فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين ١٤٩ - ٤٧٧

الباب الرابع

تيارات التفكير الأخلاقي في العصور الوسطى ١٥١ - ١٧٥

١٥١	مجموع الباب
-----	-------------

الفصل الأول

١٦٤ - ١٥٣	معالم التفكير الأخلاقي في العصور الحديثة
	اتجاهات أخلاقية في فلسفة القرن السابع عشر ١٥٣ - غلبة النزعة الديكارتية في فلسفة الديكارتيين ١٥٤ - نزعة إسكالم ١٥٧ - اتجاه التفكير الأخلاقي في القرن الثامن عشر ١٥٨ - معاني الضمير الأخلاقي في القرن الثامن عشر ١٦٠ - اتجاهات التفكير الأخلاقي في القرنين التاسع عشر والعشرين ١٦٣

الفصل الثاني

١٧٥ - ١٦٥	النزاع بين الواقعيين والمثاليين
	النزاع بين الواقعيين والمثاليين في المجال الأبيقورولوجي ١٦٥ - امتداد النزاع إلى المجال الأخلاقي ١٦٧ - مظاهر النزاع بين الجدسيين والتجريبيين في القرنين ١٧ و ١٨ : ١٦٩٠ - تجسّد النزاع واشتداده في القرنين ١٩ و ٢٠ : ١٧٠ - الثورة على الأخلاق التقليدية - ١٧٣٠ - مصادرها ١٧٥

صفحة

الباب الخامس

اتجاه الواقعيين في فلسفة الأخلاق

عند المحدثين والمعاصرين ١٧٦ - ٢٩٥

مجلد الباب ١٧٦

الفصل الأول

مذهب المنفعة الفردية عند توماس هوبز وأشياء

١٧٧ - ١٨٩

ونشأة المدرسة الواقعية في القرن السابع عشر

تمهيد ١٧٧ - مذهب هوبز في الأخلاق ١٧٨ - تعقيب ١٨٤ - النزعة
التجريبية في الأخلاق بعد هوبز ١٨٦ - مصادر ١٨٩

الفصل الثاني

١٩٠ - ٢١٧

مذهب المنفعة العامة

... غلبة النزعة العلمية على تفكير النفعيين ١٩٠ - مجلد المذهب النفعي ١٩٢ -
النفعية على يد بنتام ١٩٥ - النفعية عند جون ستورتنل ١٩٩ -
التعديلات التي أدخلها على المذهب ٢٠٢ - مآل النفعية ٢٠٦ - تعقيب
٢٠٧ - مناقشة بنتام ومل ٢١٣ - مصادر ٢١٧

الفصل الثالث

نظرية التطور في الأخلاق

٢١٨ - ٢٤١

أو مذهب الكمال

تمهيد ٢١٨ - التطور والأخلاق عند داروين ٢٢٠ - التطور والأخلاق
عند سينير ٢٢٢ - التطور والأخلاق عند ستيفن و الكيندر ٢٢٦ -
التطور والأخلاق عند هيكسل ٢٢٩ - التطور والأخلاق عند ليتش ٢٣٠ -
تعقيب ٢٣٤ - مصادر ٢٤١

الفصل الرابع

٢٤٢ - ٢٦٨

فلسفة الأخلاق الاجتماعية في الوضعية الفرنسية

النزعة العلمية في التفكير الوضعي ٢٤٢ - الاتجاه الوضعي في الأخلاق عند
كونت ٢٤٤ - تطور الاتجاه الوضعي بعد كونت ٢٤٩ - اتجاه المدرسة

صفحة

الاجتماعية الفرنسية (١) عند دوركايم ٢٥١ (٢) اتجاه ليون بويل المبنى
في الأخلاق ٢٥٣ — هدم التصور التقليدي في الأخلاق ٢٥٣ — قيام التصور
المبنى بالحداثة ٢٥٤ — تعقيب ٢٦١

الفصل الخامس

موقف الفلسفة العملية (البرجماتية الأمريكية) من الأخلاق ٢٦٩ — ٢٨٠
الحو الذي ظهرت فيه النفعية العملية (البرجماتية) ٢٦٩ — علاقة هذا الاتجاه
بالحياة العملية بوجه عام ٢٧٠ — موقف المعايين عامة من الأخلاق ٢٧٢
موقف جون ديوى من المشكلة الخلقية ٢٧٤ — تعقيب ٢٧٧ —

الفصل السادس

٢٨١ — ٢٩٥ فلسفة الأخلاق في التفكير الاشتراكي
تمهيد في الماركسية ٢٨١ — مكان القيم الخلقية في الفلسفة الماركسية
٢٨٦ — ٢٨٨ — تعقيب ٢٨٨ — القيم الخلقية في تطبيقات اشتراكيتنا العربية
٢٩١ — تعقيب ٢٩٤

الباب السادس

اتجاه المثاليين في فلسفة الأخلاق

٢٩٦ — ٤٧٧ عند المحدثين والمعاصرين
مجموع الباب ٢٩٦

الفصل الأول

٢٩٩ — ٣٠٨ نشأة الاتجاه الحدى عند المحدثين
خصوم هوبز في القرنين ١٧ و ١٨ : ٢٩٩ — مجمل الموقف الحدى في
الأخلاق ٣٠١ — الاتجاه الحدى عند أفلاطون وبي كبرديج ٣٠٤ — تعقيب ٣٠٧

الفصل الثانى

٣٠٩ — ٣٣٩ مذهب الحاسة الخلقية

مجتدل المذهب ٣٠٩ — دلالات الحاسة الخلقية ٣١٢ — علاقة المذهب
بغيره من مذاهب ٣١٥ — فلسفة شافيتيرى الخلقية : التوفيق بين الإنانية
والغيرية ٣١٧ — استقلال الأخلاق عن اللاهوت وجزائاته ٣٢٠ — جب
الفضيلة لذاتها ٣٢٢ — تأثيره في خلفائه ٣٢٥ — مدى تأثير هاتشيسون

بفلسفته ٣٢٥ - مذهب الحياة الجلية عند هلتشيون ٣٢٧ - حملة النقاد
على المذهب ٣٣١ - تعقيب ٣٣٥ - مصادر ٣٣٩

الفصل الثالث

٣٦٩ - ٣٤٠

الضمير الأخلاق عند بطر ونقاد

للموقف بطر من تيارات التفكير الخلق في عصره ٣٤٠ - تحليل الطبيعة
البشرية ٣٤٣ - بطر بين الأثرة والإيثار ٣٤٥ - مكان الضمير من مذهب
٣٤٨ - موقف النقاد من مذهب ٣٥٠ - الضمير في مذاهب المحدثين
والمعاصرين ٣٥٥ - تعقيب ٣٦٣ - مصادر ٣٦٩

الفصل الرابع

مبدأ الواجب في فلسفة كانط

٤٢٤ - ٣٧٠

المثالية الكلاسيكية

٥٤

بمجل المثالية الأخلاقية ٣٧٠ - تمهيد في تفسير الضميرين التجريبيين
والمثاليين ٣٧٢ - خصائص المبدأ الخلق الإلهي عند المثاليين ٣٧٤ - بعض
خصائص المثالية في فلسفة كانط ٣٧٧ - مصدر الإلزام الخلق عنده
٣٨٢ - أهم أبحاث الأخلاقية ٣٨٦ - خطوات مذهب : الإرادة الخيرة
٣٨٨ - مبدأ الواجب ٣٩٠ - الأمر المطلق وذلالته ٣٩٤ - قواعد
الأمر المطلق : قاعدة التعميم ٣٩٧ - قاعدة الغاية ٤٠١ - قاعدة الحرية
٤٠٣ - موقفه من مذاهب الأخلاقيين ٤٠٤ - مسلمة العقل والعمل
(الحرية والخلود والله) ٤٠٦ - علاقة السمادة بالفضيلة في مذهب
٤٠٨ - تعقيب (يتضمن تعديلات أدخلت أكثرها المثالية المحدث) ٤١١ -
(١) النزعة : الصورية ٤١٢ - (٢) تزمته : (أ) استبعاد العواطف
والميول ٤١٣ (ب) تحريم الاستثناء من القاعدة الأخلاقية ٤١٤ (ج) الفصل
بين العقل والحساسية ٤١٧ (د) إدخال النزعة القومية في مذهب الإنساني
٤١٩ (٣) نقد التجريبيين والوضعيين ٤٢٠ - مصادر ٤٢٣

الفصل الخامس

٤٥٢ - ٤٢٥

المثالية المحدث

نشأة المثالية المحدث وتطورها ٤٢٥ - (أ) من فلسفة جرين الأخلاقية
٤٣٢ - (ب) من فلسفة براذر الأخلاقية ٤٣٩ - من تيارات المثالية
المحدث ٤٤١ - أهم مقومات المثالية المحدث ٤٤٣ - مصادر ٤٥٢

الفصل السادس

... .. مثالية معدلة - كلمة ختامية ٤٥٣ - ٤٧٧
 من خصائص المثالية التقليدية ٤٥٣ - تفسير الواقعيين أو الطبيعيين
 للأخلاقية ٤٥٥ - تفسير المثاليين (أو الموضوعيين) للأخلاقية ٤٥٦ -
 تعقيب على الاتجاهين السالفين : (أ) اتجاه الواقعيين ٤٥٨ - (ب)
 اتجاه المثاليين ٤٦٣ - معالم المثالية المعدلة ٤٦٦ - علم النفس الحديث
 يؤيد المثالية المعدلة ٤٦٨ - الإباحة علاج فاسد (اجتماعياً وسيكولوجياً
 وبيولوجياً) ٤٧٢ - المثالية تقتضي إعلاء الطاقة الحية ٤٧٤ - هذه هي
 مثاليتنا المعدلة ٤٧٧


ثبت المصادر العامة ٤٧٨

فهارس :

دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الواردة بالكتاب ٤٨٥ - ٤٩٢
 كشف بأهم الأعلام التي وردت بالكتاب ٤٩٣ - ٥٠٠
 معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل الواردة بالكتاب ٥٠١ - ٥١٢
 فهرس الكتاب ٥١٣ - ٥١٩
 ما لم ينفذ من كتب المؤلف ٥٢٠

ما لم ينجد من كتب المؤلف

- أسس الفلسفة : الطبعة الخامسة ، تقوم بنشرها دار النهضة العربية بالقاهرة .
- مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق : تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- جون ستورت مل (في سلسلة نوابع الفكر الغربي) تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة : الطبعة الثانية ، تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- مسائل فلسفية جزء أول : طبعة ثانية تقوم بنشره مكتبة مصر جزء ثاني : طبعة ثالثة تقوم بنشره مكتبة مصر
- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة : الطبعة الثالثة ، تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- الشعراني إمام التصوف في عصره (في سلسلة أعلام الإسلام) تقوم بنشره مكتبة الحلبي بالقاهرة .
- الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها : الطبعة الثانية تقوم بنشره دار النهضة العربية بالقاهرة .
- الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي في مائة العام الأخيرة (بيروت ١٩٦٧) .
- ترجمة : أفلاطون والأكاديمية في كتاب تاريخ العلم لمؤلفه جورج سارتون G. Sarton .
- تحقيق بالاشتراك : المغنى للقاضي عبد الجبار ج ٨ في المخلوق (الجبر والاختيار) ، ج ٩ في التوليد (مسألة الحرية) .

 Bibliotheca Alexandrina



0695978

التمن ١٠٠ قرش